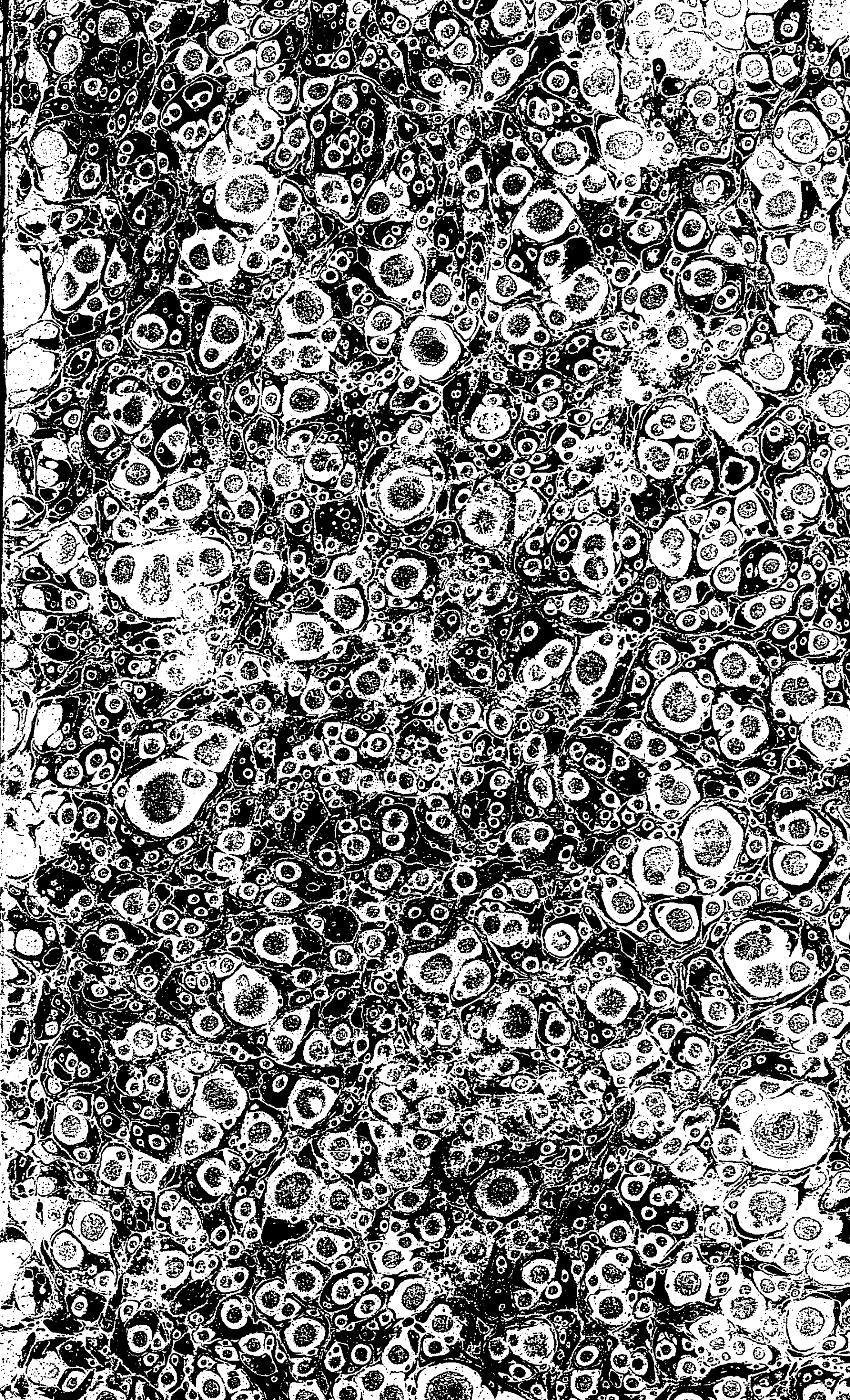


Ueber das

Wesen und die Bedeutung

der

speculativen

Philosophie und Theologie

in

der gegenwärtigen Zeit,

mit besonderer Rücksicht auf die Religionsphilosophie.

Specielle

Einleitung in die Philosophie und speculative Theologie.

Von

Dr. Sengler,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Marburg.

Heidelberg.

Im Verlag der akademischen Buchhandlung

bei J. B. C. Mohr.

1837.

Specielle
Einleitung in die Philosophie und speculative Theologie.

Soll ich mein letztes End, und ersten Anfang finden,
So muß ich mich in Gott, und Gott in mir ergründen.

Angelus Silesius.

Zwischen dem Rationalismus und der Vergötterung des Factischen schwankt die Welt. Je enger beides mit einander verbunden ist, die Kunst zu denken und die höhere Erfahrung, desto lebendiger blüht die Wahrheit in dem menschlichen Geschlechte; denn desto näher ist ihm das Wirken Gottes, in welchem die höchsten Gründe von beiden Eins sind. Das Zerfallen beider Richtungen bewirkt auf der einen Seite den Aberglauben, dem die Gesetze des Denkens nichts gelten, auf der andern den schalen Unglauben, der alle Thatsachen nur so weit gelten läßt, als sie benannte Zahlen sind, mit welchen er rechnen kann. Dieser rationalistische Unglauben ist das goldene Kalb unserer neuern Philosophie vom Cartesius an, zu welchem Götzen das Volk Gottes ungeachtet aller Prophezeihungen und Züchtigungen immer wieder zurückfällt.

Solger.

Weiß man erst, was Vernunft ist, so hört aller Zwiespalt mit der Offenbarung auf.

Hamann.

Einleitung.

Nachdem der menschliche Geist die unendliche Idealität seines Wesens durch das Christenthum dem Wesen nach erreicht hatte, kehrte er aus der Entäußerung in die reale Welt in sich selbst ein, um sich in den freien Besitz dieser Idealität zu setzen, — dieselbe durch eigenes freies Wissen und Wollen zu realisiren. Es begann der große welthistorische Gegensatz der subjectiven und objectiven, der idealen und realen Welt mit einer Macht und Entschiedenheit hervorzutreten, der nicht lange zweifelhaft über das Princip und das angestrebte Ziel lassen konnte. Der Mensch tritt in den Mittelpunkt der Schöpfung als der archimedische Punkt, welcher den Himmel und die Erde bewegt, als das Licht, welches sich selbst und die Welt erleuchtet. Es ist das Erwachen des Selbstbewußtseyns des allgemeinen Menschengeistes, welches sich in sich selbst zurückwendet, sich zum Object macht, um in der Erkenntniß seiner eignen Natur das Wesen und Gesetz der Welt und den letzten Grund von Allem zu entdecken, und dieselben aus sich selbst zur Offen-

barung zu bringen. In der ganzen natürlichen und geistigen Welt sieht der denkende Geist nur die auf unendliche Weise auseinandergetretene Einheit seines eignen Wesens, in dessen ideale Natur er sich vertiefen muß, um aus ihr sich selbst und die Welt zu begreifen. In der Außen- und Innenwelt will er nur sich selbst erkennen, sich selbst finden und in und bei sich selbst seyn. Nichts soll ihm ein Fremdes und Aeußeres seyn; das Fremde und Aeußere sieht er als seine eigne Selbstentäußerung an, die er daher in und durch sich selbst aufheben muß, um in allem Seyn und Werden, Wechsel und Wandel in und bei sich selbst zu seyn. Er will die Wahrheit als sein eignes Selbstbewußtseyn und sein eignes Selbstbewußtseyn als die Wahrheit erkennen. Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung des denkenden Subjects mit dem Object, des Wissens mit dem Seyn. Diese Einheit fällt in den Geist selbst, er ist diese Einheit selbst. So darf er nur, was er an sich, seinem Wesen nach ist, actu werden, sein Wesen nur hervor, zur Wirklichkeit bringen, um die Wahrheit als sein eignes Selbstbewußtseyn und dieses als die Wahrheit zu erkennen. So gelangt der Geist also zu einem Princip, zu einem Weg und einer Methode der Gewißheit und strengen Nothwendigkeit, welche die Philosophie bisher vergeblich gesucht hat. Das Princip und die Methode der Philosophie, durch welche sie ihr Wesen hervorbringt, ist also der Geist selbst. Er muß sich also selbst erkennen, wenn er die Wahrheit erkennen soll. So wendet sich nun der Geist in sich selbst zurück, macht sich selbst zum Object der Erkenntniß, überzeugt, daß in ihm der Inbegriff aller Wahrheit ist, der nur durch Entwickelung seines Wesens zur freien, selbstbewußten Erkenntniß gebracht wird. Er wirft nun Alles außer sich als unbegründete Voraussetzung und äußere Auctorität

von sich, und läßt nichts als wahr gelten, als was durch ihn selbst, durch sein eigenes Selbstbewußtseyn begründet ist. So stürzen nun alle Auctoritäten vor ihm zusammen; er reißt sich von der Natur und Geschichte, von Religion, Kirche und Staat los, und alle bisherige Wissenschaft ist Dogmatismus, der von Grund aus, in der innersten Wurzel nun zerstört werden soll. So wird die Selbstgewißheit Princip aller Wahrheit. Um die Erkenntniß der allgemeinen Form dieser Selbstgewißheit eben handelt es sich; diese muß nun vor Allem von dem sich selbst begründenden Geiste gesucht werden. Der Geist, der sich nun aus allem Seyn, dasselbe negirend, in sich selbst zurückgezogen hat, um sich selbst und alles Seyn aus seinem Wesen zu begründen, muß nun vor Allem die reine Form aller Selbstgewißheit erforschen. Diese ist nichts anders, als eben die reine, schlechthin nothwendige Form des Selbstbewußtseyns selbst. Sie ist die Form, ohne welche der Geist weder sich selbst noch das Seyn denken kann; also die allgemeinste, nicht nicht zu denkende Form alles Denkens und Erkennens, die daher allem Denken und Erkennen zum Grunde liegt, und ihre absolute Voraussetzung ist.

Diese reine Form der Selbstgewißheit wird nun aber zum Princip der Wahrheit in der Weise erhoben, daß sie nicht bloß die subjective Voraussetzung alles Denkens und Erkennens ist, ohne welche kein Denken und Erkennen möglich ist, sondern sie wird zum positiven, das Denken, Erkennen und Seyn schöpferisch hervorbringenden Princip gemacht, durch welche alles Denken, Erkennen und Seyn, kurz jede Realität ist. So ist das subjectiv-logische Ich sein eigner Schöpfer und Schöpfer aller Realität geworden. Mit dieser Verabsolutirung des subjectiven Ich wurde die Wahrheit selbst aufgehoben und in

einen Schein verwandelt; denn das Endliche, Relative hat nur Realität und Wahrheit in der Einheit mit dem Unendlichen und Absoluten. Ist aber dieses aufgehoben, so ist auch die Wahrheit aufgehoben. Ist aber die Wahrheit aufgehoben, dann hört auch die Wissenschaft der Wahrheit, die Philosophie auf, und feiert den speculativen Charfreitag. Der Name Philosophie, als Wissenschaft der Wahrheit, ist nun zur Ironie über sich selbst geworden, — sie ist Philosophie des Nichtswissens geworden. In diesem Widerspruch, in welchen die Philosophie als Philosophie des Nichtswissens mit sich selbst gekommen ist, offenbart sich nun aber die ganze philosophische Noth und Verzweiflung, und die dringenste Forderung, diesen Widerspruch aufzuheben.

Diesen Widerspruch der Philosophie mit sich selbst, und diese philosophische Noth und Verzweiflung mit der dringensten Forderung, jenen Widerspruch aufzuheben, bringt Jacobi in seiner Philosophie des Nichtwissens in herzzerreißender Wehmuth zur Offenbarung und zum Selbstbewußtseyn. Das Offenbarwerden dieser Noth führt aus der subjectiven Selbstbegründung zur objectiven, zur Begründung der Wahrheit. Hier soll die Selbstgewißheit in die Wahrheit übergehen und ihr gleich, mit ihr Eins werden. Die subjective Gewißheit soll sich in der objectiven erfüllen und bewahrheiten. Es ist der objective Begriff des Geistes, der mit der Wahrheit Eins ist. Die Wahrheit, in welche die Selbstgewißheit hier übergeht, ist die Idee des menschlichen Geistes. Sie ist der Inbegriff der Wahrheit. Als die Idee des Geistes ist sie zugleich ihrem Wesen nach ihre eigne Selbstgewißheit, ihr eignes Selbstbewußtseyn. Der Geist darf also nur seine Idee zum Selbstbewußtseyn bringen, um darin die Wahr-

heit als die eigne Selbstgewißheit zu erkennen. Die Idee des menschlichen Geistes ist Eins mit der Wahrheit; jene hat diese nicht außer sich, sondern ist ihr immanent.

Da nun die Idee des Geistes Eins ist mit der Wahrheit, und er nur sich selbst in seiner objectiven Wahrheit zum Selbstbewußtseyn bringen darf, um sich selbst als die Wahrheit und die Wahrheit als sein eignes Selbstbewußtseyn zu erkennen; so ist die Genesis des objectiv-realen Selbstbewußtseyns, oder der Idee des Geistes auch die Genesis der Wahrheit im Selbstbewußtseyn, und diese Genesis ist auch die wahre Methode der Philosophie. Sie ist die Wahrheit als die Gewißheit und das Selbstbewußtseyn des Geistes, der sich durch seine Genesis als die Wahrheit und zwar in der ihr selbst gleichen Form hervorbringt, oder die Wahrheit in der ihr selbst gleichen Form realisirt.

Ist früher der subjective Begriff der Selbstgewißheit zur absoluten Wahrheit gemacht worden, so wird jetzt der objective Begriff derselben dazu gemacht. Die objective Selbstgewißheit des menschlichen Geistes wird zur absoluten Wahrheit gesteigert. Der Dualismus des Denkens und Seyns kam früher zu keiner Einheit, weil das Selbstbewußtseyn nicht aus der Subjectivität heraustrat, sondern diese verabsolutirte. So kam das Seyn nicht zum Begriff, der Selbstbegriff nicht zum Seyn. Dieses war der illusorische Kreis des in der Reflexion befangenen Bewußtseyns und Selbstbewußtseyns, welchen der denkende Geist nicht zu durchbrechen vermochte. Nun wird das Selbstbewußtseyn objectiv, es erfaßt seinen objectiven Begriff und hält ihn für die absolute Wahrheit selbst. Es steigert sich das objective Selbstbewußtsein zum Absoluten.

Dieser objective Selbstbegriff wird zunächst von Seiten seiner Objectivität oder Substanzialität zum Absoluten gesteigert. Das Absolute ist das absolute Seyn, die bloße Substanz, die nicht zu ihrem Selbstbegriff gelangt. Hier erhält also die objective Selbstgewißheit nicht die Form der Wahrheit; die Wahrheit ist bloßes Object, Substanz, die, weil ihr die Subjectivität fehlt, ihren Inhalt nicht als sich selbst weiß, oder zum Selbstbewußtseyn bringt. Es ist nur die Wahrheit an sich. Hier begreift also die Selbstgewißheit des Geistes sich nicht selbst in der Wahrheit oder als Wahrheit, und realisirt sich nicht in derselben oder als dieselbe. Ihr Begriff ist unmittelbarer Selbstbegriff, Begriff als bloß substanzielle Einheit seiner selbst. Der substanzielle Selbstbegriff tritt nun aus seiner unmittelbaren Einheit in die Vermittlung, wird formeller sich selbstbegreifender Begriff und erfaßt die Wahrheit, den objectiven Begriff des menschlichen Geistes, in der Form der Selbstgewißheit, oder begreift sich selbst in seiner formellen Wesenheit. Hier wird nun der objective Selbstbegriff des Geistes von Seiten seiner abstracten Subjectivität erkannt als die formelle Einheit seiner selbst. Es wird der objective Begriff des Geistes erkannt. Die substanzielle Einheit des Begriffs begreift sich hiermit nur in ihrer formellen Wesenheit, nicht in ihrer realen. Hier wird nun der objective Begriff des Selbstbewußtseyns in seiner formellen Wesenheit zum Absoluten gesteigert.

So begreift aber der formelle objective Selbstbegriff nicht die reale, sondern nur die formelle Substanz als sich selbst. Er verflüchtigt daher die objective Realität der Idee in eine subjective, des bloßen logischen Begriffes, der die bloß abstracte Nothwendigkeit, der Begriff, nicht aber die Idee des Geistes ist. Die Einheit der Nothwendig-

keit und Freiheit ist die Idee des Geistes. War bisher das objectiv-reale Selbstbewußtseyn als bloße Vernunft, oder als bloßer Begriff des Geistes zur absoluten Vernunft oder zum absoluten Begriff erhoben, so wird nun die Idee des menschlichen Geistes zum absoluten Geist gesteigert.

Diese Vermischung des Begriffs und der Idee des Geschöpfs und des Schöpfers hat die verschiedenen Pantheismen zur Folge, den Pantheismus der Substanz, des Begriffs und des Geistes. Der Pantheismus in all seinen möglichen Formen ist nun in seinem Grund erkannt, nämlich als die Confundirung der Idee des objectiven Geistes mit der Idee des Absoluten. Damit wird nun über den Pantheismus hinausgeschritten. Das objectiv-reale Selbstbewußtseyn, welches sich zum absolut-realen gemacht hat, geht nun zur absoluten Wahrheit, zu seinem absoluten Grund über, welchen es nicht als sich selbst, sondern in dem es sich selbst begreift. Hiermit ist die absolute Immanenz des Selbstbewußtseyns in seinem Grunde eingetreten; der Pantheismus geht in die Immanenz über. So geht die Selbstgewißheit in die absolute Wahrheit über und bewahrheitet sich in derselben. Das Selbstbewußtseyn hat seinen absoluten Grund gefunden, in und aus dem es sich nun begründet; es begreift sich nicht als Absolutes, sondern nur in und aus dem Absoluten.

Die subjective Selbstbegründung der Philosophie ist die erste Abtheilung, in welcher der denkende Geist seinen subjectiven Begriff erfaßt und ihn zum Absoluten macht. Die objective Selbstbegründung der Philosophie ist die zweite Abtheilung, wo das Selbstbewußtseyn zu seinem objectiven Begriff und zu seiner Idee gelangt und diese beiden abermals

zum Absoluten macht; dann aber zum Selbstbewußtseyn über die bisherige Verabsolutirung des menschlichen Geistes gelangt und seinen objectiven Begriff und seine Idee nicht als die absolute Wahrheit, sondern in und aus derselben, in und aus Gott erfaßt, der die absolute Wahrheit des Selbstbewußtseyns ist. Dieses ist die absolute Selbstbegründung der Philosophie als die dritte Abtheilung.

Hiermit ist nun das Princip der eigentlichen Wissenschaft oder Metaphysik dialektisch gefunden, so daß die Geschichte der neuern Philosophie, in welche die frühere Philosophie in ein höheres Bewußtseyn übergegangen ist, die subjective oder dialektische Begründung der positiven Wissenschaft ist. Sie ist die Dialektik des Selbstbewußtseyns als Aufsteigen oder regressive Bewegung desselben zu seinem Grunde, um sich nun aus ihm progressiv oder positiv zu begründen.

Dieses ist der zweite Theil des Systems der Philosophie. Nachdem sich nun die durch die Dialektik des Selbstbewußtseyns vermittelte Immanenz der Selbstgewißheit in der Wahrheit im zweiten Theil des Systems der Philosophie objectiv realisirt hat, und die Einheit des menschlichen Geistes mit dem absoluten Geiste factische Wirklichkeit, welthistorische That geworden ist; so wird diese, im Princip wirklich gewordene, objective Selbstbegründung subjectiv. Es tritt die Subjectivirung der objectiven Selbstbegründung als dritter Theil des Systems der Philosophie ein. Es wird hier die objective Selbstbegründung freie That der Menschheit und als freie That von der Menschheit hervorgebracht und realisirt.

Die subjective und objective Selbstbegründung der Philosophie wird nun so als System der Philosophie in allgemeinen Grundzügen in der vierten Abtheilung dargestellt.

Erste Abtheilung.

Subjective Selbstbegründung der Philosophie.

Cartesius.

Cartesius erzählt uns in seiner Schrift: de methodo, seine Bildungsgeschichte. Ich habe mich, sagt er, vergeblich nach einem Weg zur Wahrheit umgesehen, daher habe ich einen eigenen versucht. Ich meinte, daß die mathematische Form die einzige Form der Gewißheit für alle Wissenschaften sey. Weil ich aber eingesehen, daß alle Wissenschaften Principien voraussetzen, die nur in der Philosophie ihre Begründung erhalten können, in der Philosophie selbst aber bis jetzt noch keine hinlänglich gewissen Principien gefunden worden sind; so war mein Streben vor Allem auf die Auffindung derselben gerichtet*). Es muß von Principien ausgegangen werden, die zwei Erfordernisse haben, 1) daß sie so klar und evident sind, daß der menschliche Geist an ihrer Wahrheit nicht zweifeln kann. 2) Daß Alles Uebrige aus ihnen abgeleitet werden kann.

---

*) De Methodo II, p. 14. Amstelod. 1672.

Die Ableitung muß mit strenger Nothwendigkeit geschehen. Man ist bisher verschiedene Wege in der Philosophie gegangen, die aber Alle nicht zum Ziel geführt haben. Es sind deren besonders fünf zu erwähnen, von denen aber nur der letzte ein philosophischer ist. Ihn sind vor Allem Platon und Aristoteles gegangen. Man hat aber, ihrer Auctorität blind ergeben, in ihnen eher ausruhen, als etwas Besseres suchen wollen. Die Falschheit der Principien des Aristoteles kann man nicht besser beweisen, als indem man sagt, daß durch dieselben durch viele Jahrhunderte, in denen sie gebraucht wurden, kein Fortschritt in der Erkenntniß gemacht werden konnte. Der Hauptvorwurf, welcher die bisherige Philosophie unbestreitbar trifft, besteht darin, daß Alle etwas als Princip voraussetzten, das sie nicht vollkommen erkannt hatten. Das ist klar und gewiß, woran der Geist nicht zweiflen kann, oder was er so klar und deutlich einsieht, daß er daran nicht mehr zweiflen kann. Der aber an Allem Zweiflende kann, indem er zweiflet, doch nicht zweiflen, daß er ist oder existirt. Dieses ist unser Geist oder das Denken. Die Existenz dieses Denkens ist mein erstes Princip, aus dem ich Alles Uebrige so evident als möglich ableitete, nämlich, daß ein Gott ist, welcher der Schöpfer der Welt ist, und der, da er die Quelle aller Wahrheit ist, unsern Verstand nicht so erschaffen haben kann, daß er in dem, was er klar und deutlich erkennt, nicht getäuscht wird. Dieses sind meine sämmtlichen Principien bei Erkenntniß der immateriellen oder metaphysischen Dinge. Aus diesen leite ich die Principien der körperlichen oder physischen Dinge auf das klarste ab, nämlich, daß es Körper giebt, welche in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt sind, von verschiedener Gestalt

und Bewegung. Obgleich meine Principien allezeit von Allen erkannt wurden, so machte sie doch Niemand zu den Principien der Philosophie, d. h. es war Niemand, welcher erkannt hätte, daß aus ihnen der Begriff aller übrigen Dinge in der Welt abgeleitet werden könnte. Gleichsam als Vorstufen zur wahren Philosophie gelten mir Moral und Logik: diese soll die Vernunft zur Erforschung der Erkenntniß der Wahrheit anleiten, die wir nicht wissen, dann folgt erst die wahre Philosophie, deren erste Wissenschaft, prima philosophia, die Metaphysik ist. Diese enthält die Principien der Erkenntniß, als die Erklärung der vorzüglichsten Eigenschaften Gottes, der Immaterialität unserer Seele und überhaupt aller klaren und einfachen Begriffe, die wir in uns finden. Der zweite Theil ist die Physik, in der, nachdem die wahren Principien der materiellen Dinge gefunden sind, im Allgemeinen untersucht wird, wie das ganze Universum zusammengesetzt ist, dann insbesondere, welches die Natur dieser Erde, der Luft, des Wassers, des Feuers, des Magnets und der andern Mineralien ist, dann auch im Einzelnen, welches die Natur der Pflanzen, Thiere und vorzüglich des Menschen ist. Die ganze Philosophie ist ein Baum, dessen Wurzel die Metaphysik, dessen Stamm die Physik, und dessen aus ihm sprossenden Aeste alle andern Wissenschaften sind, deren besonders drei sind: nämlich Medicin, Mechanik und Ethik. Die höchste und vollkommste ist die Sittenlehre, welche eine vollkommene Erkentniß aller übrigen Wissenschaften voraussetzt und die letzte und höchste Stufe der Weisheit ist*).

*) Vorrede zu den Principien der Philosophie.

Ich habe schon seit Jahren bemerkt, wie viel Falsches ich in früher Jugend für wahr annahm und wie zweifelhaft Alles ist, was ich darauf gegründet habe, und daß deshalb einmal im Leben Alles von Grund aus umgestürzt und von den ersten Gründen von Neuem begonnen werden müsse, wenn ich einmal etwas Festes und Bleibendes in der Wissenschaft hinstellen wollte. Ich griff sogleich die Principien an, auf die ich Alles, was ich einst glaubte, gebaut hatte. Was ich nämlich bis jetzt am meisten für wahr hielt, erhielt ich theils von, theils durch die Sinne. Ich fand aber, daß diese bisweilen trügen, und es ist der Klugheit angemessen, denen, welche uns einmal getäuscht haben, keinen Glauben mehr zu schenken.*). Da ich nun aber die Wahrheit erforschen will, so muß ich vor Allem die Existenz der sinnlichen Dinge in Zweifel ziehen**). Ich nehme daher an, daß Alles, was ich sehe, falsch sey, ich glaube, daß niemals etwas von dem existirt hat, was mir mein trügendes Gedächtniß vorstellt, daß ich durchaus keine Sinne, daß Körper, Gestalt, Ausdehnung, Bewegung und Ort ersonnene Dinge sind***). Ich halte den Himmel, die Luft, die Erde, die Farben, Gestalten, Töne und alles Aeußere für nichts als Spiele der Träume, ich stelle mir vor, daß ich selbst keine Hände habe, keine Augen, kein Fleisch und Blut, und keinen andern Sinn, sondern daß ich dieses Alles fälschlich nur dafür halte****). Ich zweifle auch an aller mathematischen Gewißheit, weil sich schon Viele in Ansehung derselben geirrt und für gewiß gehalten

*) Medit. de prima philosophia Medit. I. p. 4. 5. (Amstelod. 1670.)

**) Princ. philos. pars I. §. 4.

***) Medit. II. p. 9.

****) Medit I. p. 8.

haben, was sich nachher als irrig gezeigt hat. Dann vor Allem aber, weil uns ist gesagt worden, daß ein Gott sey, der Alles vermag, und der uns geschaffen hat. Denn wir wissen nicht, ob er uns vielleicht nicht habe so erschaffen wollen, daß wir immer irren und zwar in dem, was wir für das Gewisseste halten.*). So fahre ich fort, bis sich etwas Gewisses giebt. Archimedes begehrte nur einen Punkt, der fest und unbeweglich wäre, damit er die ganze Erde von ihrer Stelle bewegte. Auch die kleinste, fest begründete Gewißheit giebt große Hoffnung**). Wenn wir nun aber Alles weggeworfen haben, an dem wir nur auf irgend eine Weise zweiflen könnten, so können wir zwar leicht annehmen, daß kein Gott sey, kein Himmel, keine Körper, daß wir selbst keine Hände, Füße und endlich keinen Leib haben, nicht aber, daß wir, die solches denken, nicht sind. Denn es ist ein Widerspruch, wenn wir glauben, daß das, was denkt, in demselben Moment, wo es denkt, nicht ist. Und daher ist diese Erkenntniß, ich denke, also bin ich, die erste von Allen und die Gewisseste, die sich einem Jeden, der in der Ordnung philosophirt, darstellt. Unter Denken verstehe ich Alles das, was mit unserm Bewußtseyn in uns geschieht. Daher ist nicht nur Erkennen, Wollen, Einbilden, sondern auch Empfinden ein Denken. Denn wenn ich sage, ich sehe, gehe spazieren, also bin ich, und dies mein Sehen oder Spazierengehn, das mit dem Körper geschieht, verstehe; so ist der Schluß nicht absolut gewiß, weil dieses auch im Schlafe geschehen kann, da diese Thätigkeit nicht wirklich ausgeübt

---

*) Princ. philos. p. I, §. 5. Medit. II. p. 16.

**) Medit. II. p. 9.

***) Princ. philos. p. I. §. 7.

wird*). Ich verstehe unter Denken alles das, was in uns ist, so daß wir uns desselben *unmittelbar* bewußt sind. Daher ist alle Thätigkeit des Willens, Verstandes, der Einbildung und der Sinne Denken. Aber ich setze hinzu *unmittelbar*, um Alles, was daraus folgt, oder abgeleitet wird, auszuschließen, wie die Willensbestimmung zwar auch ein Denken zum Princip hat, aber doch nicht Denken ist. Cogito, ergo sum ist kein Schluß, sondern *unmittelbare* Gewißheit. Die Existenz wird nicht aus dem Denken durch einen Schluß abgeleitet, son- als eine an sich gewiße Sache durch unmittelbare Anschauung des Geistes erkannt**). Es kann nichts in dem Geiste, als denkendem Wesen seyn, dessen wir uns nicht bewußt wären ***); dieses ist der beste Weg die Natur des Geistes und sein Unterschied vom Körper zu erkennen. Indem wir nämlich untersuchen, was wir sind, wenn wir Alles, was von uns verschieden ist, für falsch halten, sehen wir deutlich, daß nichts Körperliches zu unserer Natur gehört, sondern nur das Denken, das daher auch früher und gewisser erkannt wird als irgend ein körperliches Wesen; denn jenes erkennen wir schon, am Andern zweiflen wir aber noch †).

Das erste Princip also ist, daß unser Geist existirt, weil uns nichts gewisser ist, als seine Existenz. Und darauf beruht die Gewißheit aller übrigen Dinge. Wir sehen ein, daß unser Geist nicht

---

*) Princ. phil. I. §. 9.

**) Resp. ad sec. obj. p. 74.

***) Rationes more geometrico disp. p. 85.

****) Resp. ad quart. obj. p. 135.

†) Princ. phil. p. 1. §. 8.

nur eher und gewisser, sondern auch evidenter erkannt wird*). Die bisherigen Philosophen unterschieden den Geist nicht gehörig vom Körper. Wiewohl sie dafür hielten, daß es ihnen gewisser sey, daß sie selbst existirten, als irgend etwas Anderes, so bemerkten sie doch nicht, daß durch sie selbst der Geist hier allein zu erkennen sey**).

Wenn nun der Geist sich selbst erkennt und den Punct der Gewißheit in sich selbst gefunden hat, und noch an allem außer sich zweifelt, so scheint die Ordnung zu fordern, daß ich vorher meine Gedanken in gewisse Arten eintheile und aus ihnen erforsche, in welcher eigentlich die Wahrheit oder der Irrthum besteht. Hier begegnen mir nun vor Allem die Ideen, die mir entweder angeboren, oder von Außen kommen, oder von mir gebildet seyn können. Ich sehe, daß sie nicht von meinem Willen abhängen, daß ich zur Annahme derselben durch einen inneren Inpuls getrieben werde, sie hängen daher nicht von mir ab, weil sie auch oft gegen meinen Willen wahrgenommen werden. Aber obgleich jene Ideen von meinem Willen nicht abhängen und deshalb erhellt, daß sie von Dingen außer mir nothwendig hervorgehen (denn jener innere Impuls, der mich zu ihrer Annahme treibt, ist zwar in mir, aber doch von meinem Willen verschieden); so könnte vielleicht eine andere, von mir noch nicht hinlänglich erkannte Fähigkeit dieselben hervorbringen, wie es mir bisher denn immer schien, daß sie während des Schlafes ohne irgend eine Hülfe von äußeren Dingen in mir gebildet werden. Aber wenn sie auch durch von mir verschiedene Dingen hervorgebracht

*) Princ. philos. §. 11.

**) Ibidem I. §. 12.

werden, so folgt daraus doch nicht, daß sie ihnen ähnlich sind, ich scheine sogar in Vielem einen großen Unterschied unter beiden gefunden zu haben, wie ich z. B. zwei verschiedene Ideen der Sonne in mir finde*). Es fragt sich daher, ob irgend Dinge von denen, deren Ideen in mir sind, außer mir existiren. Wie fern nämlich jene Ideen nur gewisse Bestimmungen (modi) des Denkens sind, so erkenne ich keine Ungleichheit unter ihnen und sie scheinen auf gleiche Weise von mir hervorzugehen**). Sie können daher auch von mir seyn. Was von ihnen in den Ideen der körperlichen Dinge klar und deutlich ist, das scheine ich von der Idee meiner selbst entlehnen zu können, nämlich die Substanz, Dauer, Zahl und was von der Art ist. Denn wenn ich erwäge, daß der Stein eine Substanz, d. h. eine durch sich selbst existirende Sache sey, und daß ich auch eine Substanz, wenn auch eine denkende, und keine ausgedehnte, der Stein aber eine ausgedehnte und keine denkende sey, und dazu die größte Verschiedenheit zwischen beiden Begriffen ist: so scheinen sie doch in der Eigenschaft der Substanz überein zu kommen; ferner erkenne ich, daß ich jetzt bin, und erinnere mich, daß ich vorher auch eine Zeitlang war, und da ich verschiedene Gedanken habe, deren Zahl ich erkenne, so erhalte ich die Idee der Dauer und Zahl, die ich denn auch auf andere Dinge übertragen kann. Alles Uebrige, aus dem die Ideen der körperlichen Dinge bestehen, als Ausdehnung, Gestalt, Lage, Bewegung sind in mir. Da ich nun nichts als ein denkendes Wesen bin, so können sie nicht formaliter in mir enthalten seyn, aber weil sie nur gewisse Bestimmungen der Substanz sind, ich aber auch

*) Medit. III p. 17.

**) Ibidem p. 18.

eine Substanz bin, so schein es, als ob sie eminenter in mir könnten enthalten sein*). Es ist daher nur noch die Idee Gottes übrig, von der nun zu untersuchen ist, ob sie nicht von mir selbst ausgehen könne. Unter Gott verstehe ich eine unendliche, unabhängige, höchst verständige und mächtige Substanz, von der sowohl ich, als alles Andere, wenn irgend etwas existirt, geschaffen ist. Hiernach kann dieses Alles nicht von mir ausgehen. Es muß daher Gott nothwendig existiren. Denn wiewohl die Idee der Substanz in mir deßhalb ist, weil ich eine Substanz bin; so kann die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, nur von einer Substanz hervorgehen, die wirklich unendlich ist. Diese bin ich aber nicht. Denn sonst müßte ich auch alle Vollkommenheiten besitzen, die ich doch nicht besitze. Ich werde mir vielmehr meiner Unvollkommenheit, unter Voraussetzung eines vollkommenen Wesens, mit dem ich mich vergleichen kann, bewußt. Die Idee Gottes als des vollkommensten Wesens ist daher die klarste und deutlichste, weil sie mehr objective Realität enthält, als irgend etwas Anderes und ist deßhalb auch die wahrste. Die Idee Gottes ist daher von Allem, was in mir ist, die wahrste, klarste und deutlichste. Aber vielleicht bin ich größer, als ich einsehe, und es sind vielleicht alle Vollkommenheiten, die ich Gott beilege, der Potenz nach in mir, obgleich sie sich noch nicht entwickelt und verwirklicht haben. Ich sehe nicht ein, warum sich nicht sollen alle die Vollkommenheiten aus mir entwicklen können und ich aus mir diese Idee nicht produciren kann? denn es wird meine Erkenntniß nach und

*) Medit. III. p. 19. 20.

nach vermehrt und es ist Vieles der Potenz nach in mir, was noch nicht wirklich ist; und von diesen gehört doch nichts zur Idee Gottes, in der nichts der bloßen Möglichkeit nach ist. Denn das stufenweise Vermehren ist das sicherste Kennzeichen der Unvollkommenheit. Aber so sehr auch immer mein Erkennen vermehrt wird, so wird es doch niemals wirklich unendlich, weil es sich immer noch vermehren kann. Gott aber ist actu unendlich und keines Zuwachses seiner Vollkommenheit fähig. Es kann daher das objective Seyn der Idee nicht von einem bloß Möglichen, was eigentlich nichts ist, sondern nur von einem Wirklichen hervorgehen. Von wem wäre ich nun, wenn kein solches Wesen existirte? Von mir, meinen Eltern oder Andern, die unvollkommener, als Gott sind? Wäre ich von mir selbst, so würde ich nicht zweiflen, begehren u. s. w., weil mir alsdann keine Vollkommenheit mangelte und ich so Gott wäre. Ich wäre aber nicht und könnte nicht bestehen, wenn mich nicht irgend eine Ursache in jedem Augenblicke neu schüfe d. h. erhielte. Denn es sieht Jeder ein, der die Natur der Dauer beobachtet, daß zur Erhaltung ganz ebensoviel Kraft und Thätigkeit nothwendig ist, als zum Schaffen, wenn noch nichts existirte. Dieses vermag ich aber nicht. Wer die Kraft hat, aus sich zu seyn, muß actu alle Vollkommenheiten haben, die er in der Idee hat, oder die ich in Gott vorhanden erkenne. Es giebt hier keinen Progreß ins Unendliche. Gott ist der Ausgangspunkt. Der evidenteste Beweis für die Existenz Gottes kann allein aus meiner Existenz und der in mir vorhandenen gewissen Idee Gottes geführt werden *). Wie erhalte ich aber die Idee Gottes? Sie ist mir angeboren, wie mir die meiner selber angeboren

*) Medit. III. p. 20—24.

ist. Da mich Gott erschuf, so hat er mich nach seinem Bilde und ihm ähnlich erschaffen, und jene Ähnlichkeit, in der die Idee Gottes besteht, wird von mir durch dieselbe Fähigkeit erkannt, durch die ich selbst von mir erkannt werde. Ich erfasse mich als ein unvollkommenes, von Andern abhängiges und unendlich nach dem Vollkommenen strebendes Wesen, und erkenne, daß dasjenige, von dem ich abhänge, alle diese Vollkommenheiten nicht nur der Möglichkeit, sondern auch der Wirklichkeit nach ohne Einschränkung hat, und daher Gott ist. Da es aber im Widerspruche mit dem Begriff des vollkommensten Wesens steht, daß es täuscht, so bin ich nun auch versichert, daß das, was ich klar und deutlich erkenne, auch wahr ist.

In der Betrachtung Gottes will ich nun verweilen, und seine Herrlichkeit anschauen, bewundern und anbeten *).

Daraus nun allein, daß ich die Idee Gottes in mir habe, oder daß ich im Besitz dieser Idee existire, schließe ich mit Gewißheit, daß Gott auch sey, und meine ganze Existenz in jedem Momente von ihm abhängt, so daß ich versichert bin, daß nichts gewisser und evidenter erkannt werden kann. Alle andere Gewißheit beruht mir nun auf dieser **). Nun sehe ich auch einen Weg, durch den ich von jener Betrachtung des wahren Gottes, in dem nämlich alle Schätze der Weisheit und Erkenntniß verborgen sind, zu der Erkenntniß der übrigen Dinge gelange.

Vor Allem sehe ich nun ein, daß Gott mich nicht täu-

*) Medit. III. p. 24.

**) Ibidem IV. p. 25. De Method. IV. p. 24.

schen kann. Gott hat keine Fähigkeit in mich gelegt, welche nicht in ihrer Art vollkommen wäre. Meine Irrthümer gehen von mir aus, weil ich meine Freiheit nicht recht gebrauche*).

Nun sehe ich gänzlich ein, daß die Gewißheit und Wahrheit aller Erkenntniß von der Einen Erkenntniß des wahren Gottes abhängt und daß, bevor ich ihn erkannt hatte, ich durchaus nichts vollkommen wissen konnte. Es ist nichts an sich klarer, als daß das höchste Wesen oder Gott, dessen Wesen allein nothwendig existiren muß, ist. So lange ich dieses nicht erkannte, hatte ich keine Gewißheit in meiner Erkenntniß **).

Ich lasse mir keinen Cirkel zu Schulden kommen, wenn ich behaupte, daß wir nur wissen, daß das, was wir klar und deutlich einsehen, wahr sey, weil Gott ist, und wir Gottes Existenz nur aus der klaren und deutlichen Idee von ihm wissen.

Es ist hier das unmittelbare Wissen, das dem Reflexionswissen, dem durch Beweise vermittelten Wissen, allezeit vorhergeht, und allen Menschen angeboren ist, von diesem vermittelten Wissen zu unterscheiden ***). Dieses letzte Wissen habe ich nur verstanden, als ich gesagt habe, daß man nichts gewiß wissen könne, bevor man von der Existenz Gottes Gewißheit habe †). Zuerst sind wir gewiß, daß Gott existirt, weil wir auf die Beweisgründe achten, dann aber reicht die Erinnerung, daß wir etwas klar erkannt haben, zur Gewißheit der Wahrheit hin, weil wir wissen,

---

*) Medit. IV. p. 25—28.
**) Ibidem V. p. 34. 35.
***) Resp. ad sext. obj. p. 155.
†) Resp. ad sec. obj. p. 74.

daß Gott ist, und er uns nicht täuscht*). Nun aber, da Gott allein die wahre Ursache ist von Allem, was ist und seyn kann, so ist der beste Weg der Philosophie, aus der Erkenntniß Gottes selbst die von ihm geschaffenen Dinge zu erklären, damit wir so die vollkommenste Wissenschaft, welche die Erkenntniß der Wirkungen aus ihren Ursachen ist, erlangen **).

Unter Substanz verstehe ich, was durch sich selbst besteht, oder so existirt, daß es zu seiner Existenz keines Andern bedarf. Es gibt nur Eine Substanz, welche zu ihrer Existenz durchaus keines Andern bedarf, diese ist Gott. Alles Andere kann nur durch die göttliche Mitwirkung existiren. Der Name Substanz kommt daher nicht Gott und den übrigen Substanzen in gleichem Sinne zu***). Gott ist als absolute Substanz aus sich selbst; dieses ist nicht in negativem Sinn zu nehmen, daß Gott keine Ursache habe, sondern er ist Ursache seiner selbst, oder er hat seinen Grund in sich selbst. Wenn man ihn auch nicht die hervorbringende Ursache seiner selbst zu nennen braucht, um nicht mit Worten zu streiten, so muß man ihn doch, da das, was von sich ist, oder was keine von sich verschiedene Ursache hat, nicht aus nichts, sondern von der realen Unendlichkeit seiner Macht ist, im Verhältniß seiner selbst betrachten, wie die hervorbringende Ursache zu ihrer Wirkung †).

Es können aber die geschaffenen Substanzen, die körperliche und der Geist, oder die denkende Substanz unter

---

*) Resp. ad quart. obj. p. 134.
**) Princ. philos. p. I. §. 24.
***) Ibidem p. I. §. 51. p. 14.
†) Resp. ad prim. obj. p. 57, 58.

dem gemeinsamen Begriff gefaßt werden, daß sie Dinge sind, die zu ihrer Existenz der Mitwirkung Gottes bedürfen. Es kann aber doch nicht die Substanz daraus allein erkannt werden, daß sie existirt, weil ihre Existenz an sich uns nicht afficirt, wir erkennen sie aber leicht aus jedem ihrer Attribute; und dem Nichts kommen keine Attribute, keine Eigenschaften oder Qualitäten zu. Aus der Wahrnehmung eines Attributs schließen wir nothwendig auf das Daseyn einer Substanz. Zwar wird aus jedem Attribut die Substanz erkannt; aber eine Eigenschaft ist doch jeder Substanz vorzugsweise eigen, welche ihre Natur und ihr Wesen ausmacht und auf welche sich alle übrigen beziehen. Nämlich die Ausdehnung in die Länge, Breite und Tiefe macht das Wesen der körperlichen, das Denken das Wesen der denkenden Substanz aus. Denn alles Andere, was wir dem Körper beilegen, setzt die Ausdehnung voraus, und ist nur der Modus des ausgedehnten Wesens, sowie Alles, was wir im Geiste finden, nur verschiedene Weisen des denkenden Wesens sind. So kann z. B. die Gestalt nur in einem ausgedehnten Wesen, sowie Bewegung nur in einem ausgedehnten Raum erkannt werden, sowie die Einbildung, Empfindung und der Wille nur in einem denkenden Wesen erkannt werden können. Es kann aber im entgegengesetzten Falle die Ausdehnung ohne Gestalt oder Bewegung, der Gedanke ohne Einbildung oder Empfindung erkannt werden. Wir können daher zwar klare und deutliche Begriffe oder Ideen haben, die eine von der denkenden geschaffenen Substanz, die andere von der körperlichen Substanz, wenn wir nämlich alle Attribute des Denkens von den Attributen der Ausdehnung genau unterscheiden, und wir können auch eine klare und deutliche Idee von der unerschaffenen und unabhängigen Substanz, oder Gott haben.

In Gott gibt es eigentlich keine Modi und Qualitäten, sondern nur Attribute, weil keine Veränderung in ihm zu erkennen ist; und auch bei den geschaffenen Wesen muß das, was in ihnen sich niemals als in verschiedener Weise verhält, wie Existenz, Dauer in einem existirenden und dauernden Wesen, nicht Qualität, oder Modus, sondern Attribut genannt werden *).

Denken und Ausdehnung können als die Natur der denkenden und körperlichen Substanz ausmachend angesehen werden. Dann müssen sie als die denkende und ausgedehnte Substanz, oder als Geist und Körper angesehen werden. Auf diese Weise werden sie aufs klarste und deutlichste erkannt. Ja wir denken die ausgedehnte oder denkende Substanz noch leichter, als die bloße Substanz, abgesehen davon, daß sie denkt und ausgedehnt ist. Es ist nämlich schwierig, den Begriff Substanz ohne den Begriff des Denkens und der Ausdehnung zu denken, da ihre Verschiedenheit nur in der Vorstellung besteht.

Denken und Ausdehnung können auch als Weisen (modi) der Substanz genommen werden **).

Es ist eine reale Verschiedenheit zwischen zweien oder mehreren Substanzen, und dieses erkennen wir allein daraus, daß wir eine ohne die andere klar und deutlich zu erkennen im Stande sind. Und allein daraus, daß Jeder einsieht, daß er ein denkendes Wesen ist, und er in seinem Denken jede andere Substanz von sich ausschließen kann, sowohl die denkende, als die ausgedehnte, ist es gewiß, daß Jeder, so betrachtet, von jeder andern denkenden Substanz, und von jeder körperlichen Substanz real unterschieden ist. Wie-

*) Princ. philos. p. I. §. 51—54. 56.
**) Ibidem I. §. 63. sq. Resp. ad quart. obj. p. 122.

wohl wir voraussetzen, daß Gott mit einer solchen denkenden Substanz irgend eine körperliche Substanz so eng verbunden hat, daß sie nicht enger verbunden werdeu können, und aus diesen zweien Eins gemacht hat; so bleiben sie nichtsdestoweniger real unterschieden, weil, wie eng er sie auch vereinigt hat, er sich doch der Macht, die er vorher, um sie zu trennen oder eine ohne die andere zu erhalten, hatte, nicht vergeben konnte; und was unterschieden und besonders von Gott erhalten werden kann, ist real unterschieden. Das ist überhaupt der Begriff der Substanz, daß sie durch sich, d. h. ohne Hülfe einer andern Substanz existiren kann, und wenn man zwei Substanzen durch zwei verschiedene Begriffe auffaßt, so sind sie real unterschieden. Da nun dieses die Natur der Substanzen ist, daß sie sich wechselseitig ausschließen, so ist im Begriff des Körpers durchaus nichts enthalten, was sich auf den Geist bezieht, und nichts im Geiste, was sich auf den Körper bezieht. So können wir vom Geiste sagen, daß wir ihn nicht nur ohne den Körper erkennen können, sondern daß Alles, was zum Körper gehört, ihm abgesprochen werden muß.

Ich will den Glauben nehmen, als wenn der Mensch nur Geist sey, wenn er einen Körper hat. Es ist indessen doch nicht hiermit die substanzielle Einheit des Geistes und Körpers geläugnet, weil diese Einheit nicht hindert, daß man einen klaren und deutlichen Begriff vom Geiste allein als eines für sich vollständigen Wesens hat. Jedes, der Geist und der Körper, kann deutlich und vollständig ohne alle Beziehung auf das Andere begriffen werden *). Die große Verschiedenheit zwischen Geist und Körper besteht

---

*) Resp. ad quart. obj. p. 23. 24.

darin, daß der Körper seiner Natur nach immer theilbar, der Geist aber durchaus untheilbar ist. Denn wenn ich denselben oder mich selbst betrachte, inwiefern ich ein denkendes Wesen bin, so kann ich keine Theile in mir unterscheiden, auch die Fähigkeit, zu Wollen, Fühlen und Erkennen können nicht Theile desselben genannt werden, weil es ein und derselbe Geist ist, der fühlt und erkennt, und dieses Eine reicht hin, mich zu belehren, daß der Geist vom Körper gänzlich verschieden ist, wenn ich es auch nicht anderswoher wüßte *). Der Unterschied des Geistes und des Körpers ist, daß die Einheit jenes eine wesentliche, dieses eine Einheit der Zusammensetzung ist. Die Vereinigung des Geistes und Körper ist keine wesentliche, sondern eine Zusammensetzung und verhält sich so, wie die Verbindung der körperlichen Theile, z. B. Fleisch und Knochen**). Alle geistigen Thätigkeiten, wie Erkennen, Wollen u. s. w. haben ihre Einheit im Denken oder Bewußtseyn, die körperlichen in der Ausdehnung; beide, das Denken und die Ausdehnung, haben aber keine Verwandtschaft, und sind wesentlich verschieden ***).

Obschon nun Jeder von der Existenz des Körperlichen sich überzeugt hält, so ist doch, da wir sie bezweifelt und unter die Vorurtheile unserer Kindheit gerechnet haben, nun nothwendig, daß wir die Gründe untersuchen, durch welche wir deren gewiß werden. Was wir empfinden, kommt uns ohne Zweifel von einem von unserm Geiste verschiedenen Gegenstande. Denn daß wir dieses oder jenes empfinden,

---

*) Medit. VI. p. 43. 44.

**) Resp. ad sex. obj. p. 155—157.

***) Resp III.

steht nicht in unserer Macht, sondern kommt ganz von dem Gegenstande her, welcher unsere Sinne afficirt. Es kann nun die Frage seyn, ist dieser Gegenstand Gott, oder von Gott verschieden?

Wir sehen nun, oder vielmehr wir erkennen, durch unsere Sinne bestimmt, klar und deutlich eine in die Länge, Breite und Tiefe ausgedehnte Materie von verschiedener Gestalt, sich auf verschiedene Weise bewegen, und in uns verschiedene Empfindungen von Farben, Geruch, Schmerz u. s. w. bewirken. Gäbe Gott unmittelbar durch sich selbst unserm Geiste die Idee jener ausgedehnten Materie oder bewirkte er nur, daß sie uns von etwas gegeben würde, welches nicht ausgedehnt, gestaltet, bewegt wäre, so würde uns Gott durchaus betrügen. Denn wir erkennen klar, daß jenes, welches solche Vorstellung in uns bewirkt, von Gott und uns oder von unserm Geiste gänzlich verschieden ist, und glauben auch klar zu sehen, daß jene Vorstellung von Gegenständen außer uns, denen sie ganz ähnlich ist, kommt. Da uns aber Gott, wie gezeigt, nicht betrügen kann; so folgt, daß eine Materie, die in Länge, Breite und Tiefe ausgedehnt ist, und alle Eigenschaften hat, von denen wir klar einsehen, daß sie einem ausgedehnten Wesen zukommen, wirklich existirt. Dieses ausgedehnte Wesen ist es nun, was wir Körper oder Materie nennen. Auf dieselbe Weise kann man schließen, daß ein Körper mit unserm Geiste enger, als alle andern Körper, verbunden ist, weil wir nämlich deutlich wahrnehmen, daß uns Schmerzen und andere Empfindungen unvermuthet kommen, von denen sich unser Geist bewußt ist, daß sie nicht von ihm allein ausgehen, und ihm nicht zukommen, sofern er bloß denkendes Wesen ist, sondern nur deswegen, weil er mit einem andern, nämlich ausgedehnten

und beweglichen Wesen verbunden ist, welches der menschliche Körper genannt wird. Daher die Sinnenwahrnehmungen sich nur auf die Verbindung des menschlichen Körpers mit dem Geiste beziehen, und uns nur bisweilen und zufällig die Gegenstände, wie sie an sich sind, lehren. Denn so legen wir leicht die Vorurtheile der Sinne ab, und folgen nur dem Verstand, der auf seine ihm angebornen Ideen fleißig sein Augenmerk richtet. Wenn wir dieses thun, so sehen wir ein, daß die Natur der Materie oder des Körpers, im Allgemeinen betrachtet, nicht in der Härte, in der Schwere oder der Farbe, oder in irgend einem die Sinne afficirenden Modus, sondern nur in der Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe besteht. Es können Härte, Schwere, Farben von der körperlichen Materie hinweggenommen werden, ohne daß sie damit selbst aufhörte, nur die Ausdehnung nicht, mit der sie selbst aufgehoben würde *). Und dieses ist, was ich an der Materie klar und deutlich erkenne, und diese Erkenntniß, welche auch die der reinen Mathematik ist, ist wahr. Ich kenne daher nur das Wesen der körperlichen Dinge an, welches die Geometer Größe nennen und zum Object ihrer Demonstration haben, als das theil- und gestaltbare und bewegliche, und betrachte deshalb auch dabei nur die Theilung, Gestalt und Bewegung. Hierbei kenne ich nur das als wahr an, was aus unbezweifelbaren Gründen so evident erschlossen werden kann, daß es für mathematische Demonstration gehalten werden kann. Und weil so alle Erscheinungen der Natur können erklärt werden, wie ich im Folgenden zeigen werde, so dürfen keine andere Principien zugelassen und gewünscht werden **). Die Quantität ist

*) Princ. phil. p. II. §. 1—5. 11.
**) L. c. §. 64.

von der ausgedehnten Substanz nicht real verschieden. Denn die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe, welche das Wesen des Raums ist, ist auch das Wesen des Körpers*). Diese Welt, oder die Gesammtheit der körperlichen Substanz, hat keine Gränzen ihrer Ausdehnung. Daher giebt es auch überall in dem ganzen Weltall, im Himmel und auf Erden, nur Eine und dieselbe Materie, und es könnte keine andere geben, wenn es auch unendliche Welten gäbe **). Die Ursache der Bewegung ist eine doppelte, eine allgemeine und ursprüngliche, welche die allgemeine Ursache aller Bewegung in der Welt ist, und eine besondere, von der die einzelnen Theile der Materie Bewegung erhalten, die sie vorher nicht hatten. Die allgemeine Ursache ist Gott, welcher die Materie zugleich mit der Bewegung und Ruhe von Anfang erschaffen hat und schon allein durch seine natürliche Mitwirkung so viel Bewegung und Ruhe in ihr erhält, als er von Anfang in sie gelegt hat. So erhält also Gott nur dieselbe Größe der Bewegung, die er in die Materie gelegt hat. Jedes Ding, in wie fern es einfach und ungetheilt ist, wird nur durch äußere Ursachen verändert ***).

Es giebt drei Gattungen ursprünglicher allgemeiner Begriffe, erstens den Begriff des Geistes, zweitens des Körpers, drittens den der Verbindung beider. Der Begriff der Seele ist ein rein geistiger Begriff, die Seele erforscht sich allein durch den reinen Verstand, der Körper kann auch durch den bloßen Verstand erforscht werden, aber viel besser durch den Verstand in Verbindung mit der Einbildungskraft, die Ver-

*) Princ. phil. p. II. §. 8. 10.
**) L. c. §. 21. 23.
***) L. c. §. 36 sq.

bindung von Leib und Seele, und was sich darauf bezieht, kann nur dunkel durch den Verstand allein oder in Verbindung mit der Einbildungskraft, am klarsten aber durch das Gefühl erkannt werden *).

Cartesius geht bis auf den subjectiven Grund aller subjectiven, wie objectiven Gewißheit, auf den sich selbst gewissen Geist zurück, nicht, um ihn als alle Wahrheit, sondern ihn als die conditio, sine qua non alles Denkens und Erkennens der Wahrheit aufzustellen. Bevor ich etwas außer mir denken und erkennen will, muß ich mich selbst haben, mich selbst besitzen, muß in und bei mir selbst seyn. Er fragt, was ist das Erste für mich, durch welches Alles außer mir für mich ist? dieses kann nur der sich selbst denkende und gewisse Geist seyn. Die Selbstgewißheit und das Selbstbewußtseyn ist also die immanente, wesentliche Form der Wahrheit selbst, oder es ist das Selbstbewußtseyn und die Selbstgewißheit der Wahrheit selbst. Denn die Wahrheit ist die Uebereinstimmung, Einheit des Wissens mit dem Seyn. Das Seyn als die Wahrheit ist an sich selbst die Selbstgewißheit und das Selbstbewußtseyn von sich. Die Einheit der Selbstgewißheit mit der Wahrheit, wie sie an sich ist, ist das objective Selbstbewußtseyn des Geistes. Die Einheit der Selbstgewißheit des Geistes mit sich selbst, als die abstracte und subjective Form des Geistes, ist die subjective Selbstgewißheit und das subjective Selbstbewußtseyn des Geistes.

Cartesius geht nun von dieser, als der schlechthin noth-

---

*) Ep. P. I. 30.

wendigen subjectiven Grundlage alles subjectiven und objectiven Denkens und Erkennens, aus. Er geht dann auf die objective Gewißheit, die Ideen über, und geht alsdann bis auf die absolute Wahrheit, auf Gott zurück. So hat in ihm die ganze neuere Philosophie als subjective, objective und absolute Selbstbegründung ihren Ausgangspunkt?

Cartesius faßt 1) das subjective Selbstbewußtseyn in seiner abstractesten Allgemeinheit und negativen Form, d. h. nur im Gegensatz zu der körperlichen Natur oder Ausdehnung auf; 2) als einzelnes, empirisches Selbst. Eben deshalb erhebt er auch nicht die subjective Selbstgewißheit zur objectiven in den Ideen und begründet sie aus derselben. Cartesius geht zwar von der Selbstgewißheit zu den dem Geiste wesentlich inwohnenden Ideen über, aber er erkennt darin nicht das objective Wesen des Geistes, in dem die subjective Selbstgewißheit ihre objective Bestimmtheit und Wahrheit erlangt. Er findet die Ideen in dem Geiste vor, aber erkennt darin nicht das objective Wesen des Geistes selbst, in welches er übergehen und sich in demselben als sich selbst erfassen soll. So lange das Selbstbewußtseyn nicht bis zur Idee des Geistes fortgeht, um sich darin in seiner objectiven Wahrheit zu erkennen, bleibt sein Begriff im Dualismus mit dem Seyn. Denn seine Idee ist die Einheit seiner selbst und des Seyns. In seiner Idee ist auch der Grund derselben, Gott. Zu diesem Grund seiner selbst geht nun Cartesius über, aber nicht um von ihm aus sich und das Seyn zu begründen, sondern nur, um seine Selbstgewißheit als objective zu beglaubigen. Er gelangt zu Gott nicht durch die Erkenntniß der Wahrheit des Geistes, sondern der bloß subjectiven Gewißheit des Geistes und der Wahrheit. Über

diese wird durch den Übergang zu Gott nicht hinaus und zur Begründung in der Wahrheit gegangen. Der Geist bleibt subjectiv, seiner Idee und Wahrheit gegenüber. Daher der doppelte Dualismus, der Substanz der Natur und des Geistes auf der einen Seite, auf der andern der geschaffenen Substanzen und der absoluten Substanz. Diesen doppelten Dualismus hat nun die neuere Philosophie zu versöhnen.

Cartesius hat nun Gott, den subjectiven Geist und die körperliche Natur als drei Substanzen unmittelbar neben einander hingestellt, und ihre Vermittlung als eine Forderung an die auf ihn folgende Philosophie gestellt. Wenn Geist und Natur zwei Substanzen sind, die in gar keiner wesentlichen Beziehung stehen, sich nur schlechthin ausschließen, so kann der Grund ihrer wechselseitigen factischen Einwirkung nur in einem dritten liegen. Die dritte Substanz außer beiden ist nun Gott. Gott vermittelt daher die wechselseitige Einwirkung beider. Er vereinigt durch seinen Willen Geist und Körper auf eine unbegreifliche Weise durch ein Wunder. Gott bringt bei der Gelegenheit, wenn im Geiste eine Veränderung vorgeht, eine ihr entsprechende in der körperlichen Natur und wenn eine Veränderung in der körperlichen Natur eintritt, eine ihr entsprechende im Geiste hervor. Gott ist daher die gelegentliche Ursache der wechselseitigen Einwirkung des Geistes und der körperlichen Natur. Dieses ist der Occasionalismus Geulinx. Oder der Geist schaut die Dinge in Gott, in welchem die intelligible Welt enthalten ist. In dieser sind die Vorstellungen aller Dinge. Alle Dinge sind durch die Gegenwart Gottes, in dem die Ideen derselben sind, unserm Geiste, dem Gott gegenwärtig

ist, gegenwärtig. Der Geist erkennt die Dinge nur, weil Gott will, daß er sehe, was in ihm selbst ist. Wir erkennen daher nur, was Gott uns sehen läßt. Gott ist sowohl in Bezug auf den Geist in seinem Erkennen und Wollen, als auch in Bezug auf die Veränderungen der körperlichen Natur die einzig wahre wirkende Ursache. So Malebranche.

Diese Vermittlung des Gegengesetzes durch Gott ist eine ganz äußere; es ist der Deus ex machina, der hier von Geulinx und Malebranche herbeigerufen wird. Die zwei endlichen Substanzen bleiben neben einander in ihrer Unmittelbarkeit bestehen; es fehlt ihnen die immanente Vermittlung gänzlich.

So wird denn ihre Selbstständigkeit so aufgehoben, daß eine zur Accidenz und zum Modus der andern gemacht wird. So entstehen eine Reihe Systeme, von denen einige den Geist zur Accidenz und zur Modification der Natur, andere die Natur zur Modification und Accidenz des Geistes machen: es entstehen die Systeme des Realismus und Idealismus in England und Frankreich.

Das Wesen des Selbstbewußtseyns, welches in Cartesius in seiner abstracten Allgemeinheit und negativen Bestimmung als Princip hervorgetreten ist, ward in diesen Systemen nicht festgehalten und weiter fortgebildet; die Systeme des Realismus und Idealismus Englands und Frankreichs traten vielmehr entweder auf die Stufe des bloßen Bewußtseyns herab, oder blieben bei dem ganz abstracten Selbstbewußtseyn stehen, mit Negirung des im objectiven Wesen des Geistes enthaltenen Inhalts, d. h. der, nach Cartesius, mit der Selbstgewißheit des Geistes unmittelbar gegebenen Ideen. Daher ward die Allgemeinheit und Noth-

wendigkeit im Denken und Seyn, die ewigen Wahrheiten, wie sie Cartesius nannte, im Geiste und der Natur nicht gefunden, mithin das subjective und objective Wesen des Geistes nicht erkannt. Der Geist stand auf der Stufe des abstracten Verstandes. Die weitere Folge hiervon war die Entstehung des Dogmatismus und der Popularphilosophie in Deutschland, die doch durch das Princip der neuern Philosophie auf immer aufgehoben werden sollten.

Schon Cartesius begriff nicht in den, dem (subjectiven) Geiste, der Selbstgewißheit, immanenten Ideen das Wesen des (objectiven) Geistes, und begründete seine Selbstgewißheit nicht in philosophischer Vermittlung in denselben, oder er gieng nicht in philosophischer Begründung zum objectiven Geist fort, eben weil er den subjectiven Geist nur negativ und als einzelnes Selbst auffaßte. Aber er stellte doch diese objective und absolute Begründung des subjectiven Geistes als Forderung mit aller Bestimmtheit auf, so daß ihm jene die Wahrheit dieses waren. Und insofern ist Cartesius Anfangs- oder Ausgangspunkt der ganzen neuern Philosophie als der subjectiven, objectiven und absoluten Selbstbegründung der Philosophie.

Aber die auf ihn folgenden genannten Systeme ließen entweder sein Grundprincip, die Selbstgewißheit des Geistes und die ihm immanenten Wahrheiten fallen, und traten so von dem durch Cartesius für immer gegründeten Ausgangs- und Standtpunkt des Selbstbewußtseyns auf die Stufe des Bewußtseyns und der Vorstellung herab, oder sie hielten die abstracte Selbstgewißheit mit Negirung alles Seyns fest.

Indessen bevor die Natur des Selbstbewußtseyns tiefer und in seiner allgemeinen Formbestimmung oder reinen Wesenheit erkannt und so das Princip des Cartesius fortgebildet und ausgeführt werden konnte, waren eine Menge

Nebenfragen mit der Hauptfrage hervorgetreten, deren Beantwortungsversuche eben von selbst auf jene Hauptfrage zurückführten, und sie nun erst in ihrer ganzen Bedeutung zum Bewußtseyn brachten. Nachdem das Denken und Seyn, das Ideale und Reale durch den Empirismus in allen seinen Formen und Gestalten in England und Frankreich, sowie durch den Idealismus Berkeley's, den Dogmatismus Wolfs, die Popularphilosophie, und endlich den Scepticismus Hume's gemißhandelt worden waren, erfaßte sich der Geist in seiner Freiheit, wandte sich in sich selbst zurück, kehrte aus seiner Entäußerung in sich selbst ein und erfaßte sich in seiner Wesenheit, nicht um sie in der allgemeinen und negativen Form, in seiner einfachen Unmittelbarkeit, wie Cartesius, festzuhalten, sondern um sie zu vermittlen und zu ihrer Wahrheit zu führen.

Konnte man bisher jene gesuchte Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Denkens und Seyns, welche man suchte, nicht finden, so gieng man nun von dieser Allgemeinheit und Nothwendigkeit, als der dem Selbstbewußtseyn immanenten Form mit dem in sich selbst zurückkehrenden und sich als Selbstbewußtseyn erfassenden Geiste aus, um in und aus ihm das Seyn zu begreifen.

Dieses geschieht nun zunächst durch Kant.

Kant.

Seit Locke's und Leibnitzens Versuchen, sagt Kant, oder vielmehr seit dem Entstehen der Metaphysik hätte Hume's Angriff am entscheidendsten auf die Metaphysik wirken können. Er beweist unwiderstehlich, daß es der Vernunft gänzlich unmöglich sey, a priori und aus Begriffen eine Ver-

knüpfung von Ursache und Wirkung zu denken; denn diese enthält Nothwendigkeit *). Hume hat mich zuerst aus dem dogmatischen Schlummer geweckt und meiner Forschung in der speculativen Philosophie eine ganz andere Richtung gegeben. Ich versuchte, ob sich Hume's Einwürfe nicht allgemein vorstellen lassen, und fand bald, daß der Begriff der Verbindung von Ursache und Wirkung bei weitem nicht die einzige sey, durch welche der Verstand a priori sich Verknüpfungen der Dinge denkt, vielmehr daß Metaphysik ganz und gar daraus bestehe. Ich suchte mich ihrer Zahl zu versichern und da mir dieses nach Wunsch nämlich aus Einem Princip gelungen war, so gieng ich an die Deduction dieser Begriffe, von denen ich versichert war, daß sie nicht von der Erfahrung, wie Hume meint, abgeleitet, sondern aus reinem Verstand entsprungen sind. Dieser Versuch ist ein durchaus neuer, wovon selbst die Idee bis jetzt unbekannt war. Denn man bediente sich dieser Begriffe, die ich a priori ableite, ohne sich auch nur zu fragen, worauf sich ihre objective Gültigkeit gründet. Durch diese Deduction wird erst Metaphysik möglich **). Denn die metaphysische Erkenntniß ist ihrem Wortbegriffe nach über der Erfahrung liegende Erkenntniß a priori, oder aus reinem Verstand und reiner Vernunft. Bei analytischen Urtheilen brauche ich gar nicht aus meinem Begriff herauszugehen und es ist dazu gar keine Erfahrung nöthig. Es reicht dazu der Satz des Widerspruchs hin ***). Der Satz des zureichenden Grundes

---

*) Prolegomena zu jeder künftigen Metaphysik, Riga 1783. S. 7. 8.

**) Ebendas. S. 14.

***) Ebendas. S. 24. 27.

ist synthetisch. Die metaphysischen Urtheile sind sämmtlich synthetisch. Die Metaphysik hat es mit synthetischen Sätzen a priori zu thun, und diese machen allein ihren Zweck aus, zu welchen sie zwar allerdings manche Zergliederung ihrer Begriffe, mithin analytische Urtheile bedarf, aber die Erzeugung der Erkenntniß a priori sowohl den Anschauungen, als Begriffen nach, endlich auch synthetischer Sätze a priori machen den wesentlichen Inhalt der Metaphysik aus *). Die Frage ist also nicht, wie sind analytische Sätze möglich, denn sie beruhen auf dem Satz des Widerspruchs, sondern die Frage ist: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Auf der Auflösung dieser Aufgabe kommt das Stehen oder Fallen der Metaphysik und also ihre Existenz gänzlich an. Alle Metaphysiker sind so lange von ihrem Geschäfte feierlich suspendirt, bis sie die Frage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, genügend beantwortet haben. Man kann sagen, daß die ganze Transcendentalphilosophie, die vor aller Metaphysik nothwendig vorhergeht, selbst nichts Anders, als die vorgelegte Frage sey, nur in systematischer Ordnung und Ausführlichkeit und man habe also bis jetzt keine Transcendentalphilosophie; denn, was den Namen davon führt, ist eigentlich ein Theil der Metaphysik; jene Wissenschaft soll aber die Möglichkeit der letztern zuerst ausmachen und muß also aller Metaphysik vorhergehen **).

Man sah bald ein, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwurfe hervorbringt, daß sie

*) Prolegomena ꝛc. S. 36—38.

**) Ebendaselbst S. 40—47.

mit Principien ihrer Urtheile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nöthigen müsse, auf ihre Fragen zu antworten. Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, giengen unter dieser Voraussetzung zu nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserer Erkenntniß richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen solle. Es ist hiermit ebenso, als mit dem ersten Gedanken des Kopernikus, der, nachdem es mit der Erklärung der Himmelsbewegungen nicht gut fort wollte, wenn er annahm, das ganze Sternenheer drehte sich um den Zuschauer, versuchte, ob es nicht besser gelingen möchte, wenn er den Zuschauer sich drehen und dagegen die Sterne in Ruhe ließ. In der Metaphysik kann man es nun auf ähnliche Weise versuchen. Wir erkennen alsdann, daß wir von den Dingen nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen *). Die Vernunfterkenntniß geht nur auf Erscheinung, die Sache an sich selbst ist zwar für sich wirklich, aber bleibt von uns unerkannt und unerkennbar.

Die Critik der reinen Vernunft ist ein Tractat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst, aber sie verzeichnet gleichwohl den ganzen Umriß derselben sowohl in Ansehung ihrer Gränzen, als auch den ganzen innern

---

*) Kritik d. r. V. S. XIII. XVI. XVIII.

Gliederbau derselben. Sie soll den ganzen Vorriß zu einem System der Metaphysik verzeichnen. Diese befaßt alsdann das ganze Feld der für sie gehörenden Erkenntniß völlig*).

Reine Vernunft ist diejenige, welche die Principien, etwas schlechthin a priori zu erkennen, enthält. Ein Organon der reinen Vernunft würde ein Inbegriff aller derjenigen Principien seyn, nach der alle reine Erkenntniß a priori könne erworben und wirklich zu Stande gebracht werden. Die Anwendung davon ist ein System der reinen Vernunft, daher ist die Critik der reinen Vernunft anzusehen als die bloße Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Gränzen, und als Propädeutik zum System der reinen Vernunft.

Transcendental nenne ich die Erkenntniß, die sich nicht sowohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnißart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich seyn soll, beschäftigt. Ein System solcher Begriffe ist Transcendentalphilosophie. Die Critik der reinen Vernunft hat es nur mit der Berichtigung unserer Erkenntniß zu thun, durch die ein vollständiges System der Philosophie der reinen Vernunft möglich ist **).

Es giebt zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen, Sinnlichkeit und Verstand. Durch die erste werden uns Gegenstände gegeben, durch den letzten werden sie gedacht ***). Dasjenige, durch welches sich die Erkenntniß auf Gegenstände unmittelbar bezieht,

*) K. d. r. V. S. XXII. f.

**) Ebendas. S. 24—27.

***) Ebendas. S. 29.

und worauf alles Denken als Mittel abzweckt, ist die Anschauung. Durch sie werden uns Gegenstände gegeben. Die Fähigkeit, sie zu empfangen, ist die Sinnlichkeit. Die Wirkung des durch die Sinnlichkeit und Anschauung wahrgenommenen Gegenstandes ist die Empfindung. Reine sinnlichen Anschauungen a priori sind Raum und Zeit *).

Wie ist es aber möglich, a priori ursprünglich anzuschauen, da Anschauung eine Vorstellung ist, die unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängig ist? Wie kann also Anschauung des Gegenstandes diesem selbst vorausgehen, so daß in ihr der Begriff a priori bestimmt werden kann? Offenbar nicht anders, als so fern sie bloß im Subjecte, als die formale Beschaffenheit desselben, von Objecten afficirt zu werden, und dadurch unmittelbare Vorstellung derselben d. h. Anschauung zu bekommen, ihren Sitz hat, also nur als Form des äußern Sinnes überhaupt. Die Form der Anschauung a priori ist Raum und Zeit **): a) die Zeit ist nichts für sich Bestehendes, was den Dingen als objective Bestimmung anhienge, sondern ist nur subjective Bedingung aller Anschauungen in uns; b) die Zeit ist die Form des innern Sinnes, d. h. des Anschauens unserer selbst und unseres innern Zustandes; c) die Zeit ist die formale Bedingung a priori aller Erscheinungen überhaupt. Denn alle Vorstellungen mögen sie äußere Dinge zum Gegenstand haben, oder nicht, gehören doch als Bestimmungen des Gemüths zum innern Zustand des Gemüths. Die Zeit ist daher die unmittelbare Bedingung der innern

---

*) K. d. r. V. S. 33—37.

**) Prolegomena S. 51. Kritik d. r. V. S. 41.

(unserer Seele) und eben dadurch mittelbar auch der äußern Erscheinungen. Alle Gegenstände der Sinne sind in der Zeit und stehen in nothwendigem Verhältniß der Zeit. Der Raum ist nur die reine Form aller äußern Anschauung, und auf äußere Erscheinungen eingeschränkt. Raum und Zeit sind zwei Erkenntnißquellen, aus denen a priori verschiedene synthetische Erkenntnisse geschöpft werden können*). Die Erkenntniß des Gegenstandes an sich selbst ist von der Erscheinung desselben, wenn man diese gleich bis auf den Grund durchschauen möchte, dennoch himmelweit unterschieden. Man hat es daher in der Sinnenwelt selbst bis zur tiefsten Erforschung ihrer Gegenstände mit nichts, als Erscheinungen zu thun. Alles ist nur Modification unserer sinnlichen Anschauung, das transcendentale Object aber bleibt uns unbekannt **). Die Form der innern Anschauung ist die Art, wie das Gemüth durch eigne Thätigkeit nämlich dieses Setzen ihrer Vorstellung, mithin durch sich selbst afficirt wird, d. h. ein innrer Sinn seiner Form nach. Die Schwierigkeit ist hier die, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne. Das Bewußtseyn seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich, und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject selbstthätig gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell seyn. Allein die Sinnlichkeit muß das Mannigfaltige dem Subject geben, und dieses wird so afficirt, und kann nur auf diese Weise eine Anschauung seiner selbst hervorbringen. So stellt es sich aber nur vor, wie es sich erscheint, nicht, wie es (an sich) ist; denn es stellt sich nicht

*) Kritik d. r. V. S. 49–52. 55.

**) Ebendas. S. 61–65.

unmittelbar selbstthätig vor, sondern nur, wie es von innen afficirt wird *). In Raum und Zeit stellt die Anschauung sowohl die äußern Objecte, als auch die Selbstanschauung des Gemüths vor, aber beides sowie es unsere Sinne afficirt, d. h. wie es erscheint. Deswegen sind sie aber nicht bloßer Schein, sondern bloße Erscheinung, von der das an sich unerkennbare Object, welches der Erscheinung zu Grunde liegt, vor dieser als unerkennbar unterschieden wird. Es wird dadurch, daß wir unsern Vorstellungsformen die objective Realität absprechen, die Erscheinung nicht in Schein verwandelt, sondern im umgekehrten Falle würde sie es. Wenn die reinen Formen unserer Anschauungen noch übrig bleiben, wenn gleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden; so hat Berkeley recht, daß er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte. Ja unsere eigne Existenz würde in Schein verwandelt werden. Als objective Bedingungen alles Daseyns, müßten sie es auch vom Daseyn Gottes seyn. Sie sind daher nicht objective, sondern nur subjective Formen unserer innern und äußern Anschauung, die deshalb sinnlich heißt, weil sie nicht ursprünglich, d. h. eine solche ist, durch die selbst das Daseyn des Objects der Anschauung gegeben wird (die nur dem Urwesen zukommen kann), sondern vom Daseyn des Objects abhängig, mithin nur dadurch, daß die Vorstellungsfähigkeit des Subjects durch dasselbe afficirt wird, möglich ist. Diese Anschauung ist daher eine abgeleitete, keine ursprüngliche oder intellectuelle, die Gott nur zukommt.

---

*) K. d. r. V. S. 67–69.

Hiermit sind nun die Formen nachgewiesen, wie uns ursprünglich Gegenstände gegeben werden, die Formen der Sinnlichkeit. Jetzt sind nun die Formen zu untersuchen, durch die sie gedacht werden. Jenes war die Aufgabe der transcendentalen Aesthetik, dieses der transcendentalen Logik *).

Die zwei Erkenntnißquellen des Gemüths sind Receptivität und Spontaneität, Anschauung und Begriff; durch die erste werden uns Gegenstände gegeben, durch die letzte werden sie gedacht. Nur Anschauung und Begriff zusammen geben Erkenntniß. Die Receptivität ist das Vermögen, Vorstellungen zu empfangen, die Spontaneität, das Vermögen, Vorstellungen selbst hervorzubringen. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe blind. Der Verstand vermag nichts anzuschauen, die Sinne nichts zu denken **). Die allgemeine Logik abstrahirt von allem Inhalte der Erkenntniß, d. h. der Beziehung auf Objecte und betrachtet die logische Form nur im Verhältniß der Erkenntniß auf einander, d. h. die Form des Denkens überhaupt ***). Nicht jede Erkenntniß a priori ist transcendental, sondern nur die, durch die wir erkennen, daß und wie gewisse Vorstellungen (Anschauungen und Begriffe) lediglich a priori angewendet werden, oder möglich sind.

Transcendentale Logik ist, die sich bloß mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft beschäftigt, lediglich sofern sie auf Gegenstände a priori bezogen wird und nicht, wie die allgemeine Logik, auf empirische und reine Vernunft-

---

*) K. d. r. V. S. 69—73.

**) Ebendas. S. 74. 75.

***) Ebendas. S. 79.

erkenntniß ohne Unterschied *). Die allgemeine Logik hat es mit lauter Principien a priori zu thun und ist ein Canon des Verstandes und der Vernunft, aber nur in Ansehung des Formalen ihres Gebrauchs, ihr Inhalt mag seyn, welcher er wolle **). Das bloße logische Criterium der Wahrheit, nämlich die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit den allgemeinen und formalen Gesetzen des Verstandes und der Vernunft ist zwar conditio, sine qua non, mithin die negative Bedingung aller Wahrheit. Die Analytik hat diese negative Prüfung der Wahrheit zur Aufgabe; denn die Prüfung der Form nach geht der des Inhaltes voraus, durch die man untersucht, ob die Erkenntniß in Ansehung des Gegenstandes positive Wahrheit enthält ***). Die transcendentale Analytik ist die transcendentale Logik, inwiefern sie die Elemente der reinen Verstandeserkenntniß vorträgt und die Principien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann †). Die Analytik der Begriffe ist eine Zergliederung des Verstandesvermögen selbst, um die Möglichkeit der Begriffe a priori dadurch zu erforschen. Diese werden im Verstande als ihrem Geburtsorte aufgesucht und ihr reiner Gebrauch analysirt. Die Transcendentalphilosophie hat die Verbindlichkeit, ihre Begriffe nach einem Princip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit rein und unvermischt entspringen und daher selbst nach einem Begriff oder Idee unter sich zusammenhängen müssen. Dieser Zusammenhang giebt die Regel, wornach jeder reine Verstandesbegriff seine Stelle und Allen

*) K. d. r. V. S. 81. 82.

**) Ebendas. S. 77.

***) Ebendas. S. 84. 85.

†) Ebendas. S. 87.

insgesammt ihre Vollständigkeit a priori bestimmt werden kann. Es giebt außer der Anschauung keine andere Art zu erkennen, als durch Begriffe. Da unter Anschauung aber nur sinnliche verstanden wird, so ist alle Erkenntniß aus Ideen oder alle Vernunfterkenntniß unmöglich. Die Anschauungen beruhen auf Affectionen, die Begriffe auf Functionen. Function ist Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter eine gemeinschaftliche zu ordnen. Begriffe gründen sich daher auf die Spontaneität des Denkens. Von diesen Begriffen kann der Verstand keinen andern Gebrauch machen, als daß er durch sie urtheilt. Denn es geht keine Vorstellung außer der Anschauung unmittelbar auf den Gegenstand, die Begriffe sonach immer mittelbar, nämlich durch andere Vorstellung, sie sei Anschauung oder Begriff. Das Urtheil ist also die mittelbare Erkenntniß eines Gegenstandes, mithin die Vorstellung einer Vorstellung desselben. Alle Handlungen des Verstandes lassen sich auf Urtheile zurückführen und der Verstand ist ein Vermögen zu urtheilen; denn er ist ein Vermögen zu denken. Denken ist Erkenntniß durch Begriffe. Begriffe aber beziehen sich, als Prädicamente möglicher Urtheile, auf irgend eine Vorstellung von einem noch unbestimmten Gegenstand *). Die transcendentale Logik hat ein Mannigfaltiges vor sich, welches sie durch die transcendentale Aesthetik erhalten hat, dieses ist nun der Stoff für die reinen Verstandesbegriffe. Dieser Stoff wird durch die Spontaneität des Denkes auf gewisse Weise durchgangen, aufgenommen und verbunden, um daraus eine Erkenntniß zu machen. Diese Handlung ist Synthesis. Diese ist rein, wenn das Mannigfaltige nicht empirisch, sondern a priori gegeben ist, (wie das im Raum

*) K. d. r. V. S. 90—95.

und Zeit). Vor aller Analyse unserer Vorstellungen müssen diese zuvor gegeben seyn und es können keine Begriffe dem Inhalte nach analytisch entspringen. Die Synthesis bringt zuerst Erkenntniß hervor. Die Synthesis ist die bloße Wirkung der Einbildungskraft, ohne die wir keine Erkenntniß hätten. Nicht die Vorstellungen, sondern die reine Synthesis der Vorstellungen auf Begriffe zu bringen lehrt die transcendentale Logik. Das Erste, was uns zum Behuf der Erkenntniß aller Gegenstände a priori gegeben seyn muß, ist das Mannigfaltige der reinen Anschauung. Die Synthesis dieses Mannigfaltigen durch die Einbildungskraft ist das zweite, giebt aber noch keine Erkenntniß. Die Begriffe, welche dieser reinen Synthesis Einheit geben und lediglich in der Vorstellung dieser nothwendigen synthetischen Einheit bestehen, thun das dritte zur Erkenntniß. Es entspringen gerade so viele reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es logische Functionen in allen möglichen Urtheilen giebt.

Die logische Function des Denkens im Urtheilen kann unter vier Titel gebracht werden, deren jeder drei Momente unter sich enthält: 1) Quantität der Urtheile: allgemeine, besondere, einzelne; 2) Qualität: bejahende, verneinende, unendliche; 3) Relation: kategorische, hypothetische, disjunctive; 4) Modalität: problematische, assertorische, apodictische. Die Verstandesbegriffe, welche ich mit Aristoteles, Categorien nenne, sind: 1) Quantität: Einheit, Vielheit, Allheit; 2) Qualität: Realität, Negation, Limitation; 3) Relation: Inhärens und Subsistenz (substantia et accidens) Causalität und Dependenz (Ursache und Wirkung) Gemeinschaft (Wech-

selwirkung zwischen den Handelnden und Leidenden); 4) Modalität: Möglichkeit — Unmöglichkeit, Daseyn — Nichtseyn, Nothwendigkeit — Zufälligkeit*). Categorien sind Begriffe von einem Gegenstand überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Functionen zu Urtheilen als bestimmt angesehen wird. Bei der transcendentalen Deduction der reinen Verstandesbegriffe, d. h. bei der Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, erhebt sich die Schwierigkeit, die wir im Gebiet der Sinnlichkeit nicht trafen, nämlich wie subjective Bedingungen des Denkens sollten objective Gültigkeit haben **). Categorien sind Begriffe, welche den Erscheinungen, mithin der Natur, als dem Inbegriff der Erscheinungen, Gesetze a priori vorschreiben und nun frägt es sich, wie es zu begreifen ist, daß sich die Natur nach ihnen richten muß ***).

Die Verstandeshandlung als Act der Spontaneität der Vorstellungskraft ist die Synthese, durch welche die Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung geschieht, sie wird vom Subject selbst verrichtet und ist ein Act seiner Selbstthätigkeit. Diese ist ursprünglich einig und muß für alle Verbindungen gleichgeltend seyn, und die Analyse setzt sie immer voraus. Der Begriff der Verbindung führt außer dem Begriff des Mannigfaltigen und der Synthese desselben auch noch den der Einheit desselben bei sich. Die Vorstellung der Einheit kann nicht aus der Verbindung, sondern diese nur aus jener entstehen. Die Einheit, die a

---

*) K. d. r. V. S. 95. 102—107.

**) Ebendas. S. 122.

***) Ebendas. S. 163.

priori allen Begriffen der Verbindung vorhergeht, ist nicht etwa jene Categorie der Einheit. Denn alle Categorien gründen sich auf logische Function im Urtheilen; in diesen ist aber schon Verbindung mithin Einheit gegebener Begriffe gedacht. Die Categorie setzt also schon Verbindung voraus. Also muß diese Einheit noch höher gesucht werden, nämlich das, was selbst der Grund der Einheit verschiedener Begriffe im Urtheilen, mithin die Möglichkeit des Verstandes sogar im logischen Gebrauch enthält. Das: Ich denke, muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Denn sonst würde etwas in mir vorgestellt werden, was gar nicht gedacht werden könnte. Diejenige Vorstellung, die vor allem Denken gegeben seyn kann, heißt Anschauung. Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine nothwendige Beziehung auf das: Ich denke, in demselben Subject, worin diese Mannigfaltigkeit ist. Diese Vorstellung ist ein Act der Spontaneität, d. h. sie kann nicht als zur Sinnlichkeit gehörend angesehen werden. Sie ist reine oder ursprüngliche Apperception, weil sie dasjenige Selbstbewußtseyn ist, welches, indem es die Vorstellung: Ich denke, hervorbringt, alle andere muß begleiten können und in allem Bewußtseyn ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann. Die Einheit derselben nenne ich die transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns, um die Möglichkeit der Erkenntniß a priori aus ihr zu bezeichnen. Dadurch, daß ich eine Mannigfaltigkeit gegebener Vorstellungen in einem Bewußtseyn verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseyns in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. h. analytische Einheit der Apperception ist nur unter der Voraussetzung irgend einer synthetischen möglich.

Die synthetische Einheit der Apperception

ist der höchste Punkt, an den man allen Verstandesgebrauch, selbst die ganze Logik, und nach ihr die Transcendentalphilosophie heften muß, ja dieses Vermögen ist der Verstand selbst. Ein Verstand, in welchem durch das Selbstbewußtseyn zugleich alles Mannigfaltige gegeben würde, würde anschauen, der unsere kann nur denken und muß in dem Sinn die Anschauung suchen. Alle meine Vorstellungen stehen unter der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception. Der oberste Grundsatz aller sinnlichen Anschauung war, daß alles Mannigfaltige unter den subjectiven Formen der Sinnlichkeit stehen, der oberste in Bezug auf den Verstand ist, daß alle Mannigfaltigkeit der Anschauung unter Bedingung der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception steht. Diese Einheit ist die oberste Bedingung aller Erkenntniß nicht nur deren ich bloß selbst bedarf, um ein Object zu erkennen, sondern unter der jede Anschauung stehen muß, um für mich Object zu seyn.

Dieser Grundsatz ist nur für den reinen Verstand, durch dessen reine Apperception in der Vorstellung: Ich denke, noch gar nichts Mannigfaltiges gegeben ist. Der Verstand, durch dessen Selbstbewußtseyn zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objecte dieser Vorstellungen existirten, würde eines besondern Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseyns nicht bedürfen, deren der menschliche Verstand, der bloß denkt, nicht anschaut, bedarf *).

*) K. d. r. V. S. 130—140.

Ein Urtheil ist die Art, gegebene Erkenntniß zur objectiven Einheit der Apperception zu bringen. Darauf zielt das Wort ist, um die objective Einheit gegebener Vorstellungen von der subjectiven zu unterscheiden. Das Mannigfaltige, in einer sinnlichen Anschauung gegebene, gehört nothwendig unter die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception, weil durch diese die Einheit der Anschauung allein möglich ist. Die Handlung des Verstandes aber, durch die das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen (sie mögen Anschauungen oder Begriffe seyn) unter eine Apperception überhaupt gebracht wird, ist die logische Function der Urtheile. Die Categorien sind aber eben diese Functionen zu urtheilen, in so fern das Mannigfaltige einer gegebenen Anschauung in Ansehung ihrer bestimmt ist. Also steht auch das Mannigfaltige in einer gegebenen Anschauung unter Categorien. Die Categorien würden für einen anschauenden Verstand, wie der göttliche ist, der nicht gegebene Gegenstände sich vorstellt, sondern durch dessen Vorstellung die Gegenstände selbst zugleich gegeben oder hervorgebracht würden, gar keine Bedeutung haben. Sie sind nur für einen denkenden Verstand, der für sich gar nichts erkennt, sondern nur den Stoff zur Erkenntniß, die Anschauung, die ihm durchs Object gegeben werden muß, verbindet und ordnet. Von der Eigenthümlichkeit unsers Verstandes aber, nur mittelst Categorien und nur gerade durch diese Art und Zahl derselben Einheit der Apperception a priori zu Stande zu bringen, läßt sich eben so wenig ferner ein Grund angeben, als warum wir gerade diese Functionen zu Urtheilen haben, oder warum Raum und Zeit die einzigen Formen unserer Anschauungen sind *).

*) K. d. r. V. S. 141—147.

Es giebt eine bloße Verstandesverbindung (synthesis intellectualis), welche das Mannigfaltige der Anschauung in der bloßen Categorie verbindet und eine figürliche. Diese, wenn sie bloß auf die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception oder transcendentale Einheit geht, welche in den Categorien gedacht wird, muß zum Unterschiede von der bloß intellectuellen Verbindung die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft heißen. Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Ihre Synthesis ist eine Ausübung der Spontaneität, welche bestimmend, nicht wie der Sinn bloß bestimmbar ist. Ihr Bestimmen der Sinnlichkeit a priori, den Categorien gemäß, ist die transcendentale Synthesis der Einbildungskraft. Productiv nenne ich sie als spontane, reproductiv, wenn sie lediglich empirischen Gesetzen, nämlich denen der Association unterworfen ist. Hier ist verständlich zu machen, daß der innere Sinn uns nur, wie wir uns erscheinen, nicht wie wir an uns selbst sind, dem Bewußtseyn darstellt, weil wir uns nämlich nur anschauen, wie wir innerlich afficirt werden, was widersprechend zu seyn scheint, indem wir uns gegen uns selbst als leidend verhalten müßten, weswegen man in der Psychologie den innern Sinn mit dem Vermögen der Apperception für einerley nimmt. Das, was den innern Sinn bestimmt, ist der Verstand und dessen ursprüngliches Vermögen, das Mannigfaltige der Anschauung zu verbinden, d. h. unter eine Apperception (als worauf seine Möglichkeit beruht) zu bringen. Da nun unser Verstand kein Vermögen der Anschauung ist, und diese, wenn sie auch in der Sinnlichkeit gegeben wäre, doch nicht in sich aufnehmen kann, um gleichsam das Mannigfaltige seiner eignen Anschauung zu verbinden, so ist seine Syn-

thesis, wenn er für sich allein betrachtet wird, nur die Einheit der Handlung, deren er sich, als einer solchen auch ohne Sinnlichkeit bewußt ist, durch die er aber selbst die Sinnlichkeit innerlich in Ansehung des Mannigfaltigen, was der Form ihrer Anschauung nach ihm gegeben werden mag, zu bestimmen vermögend ist. Er also übt unter der Benennung einer transcendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn dadurch afficirt werde. Die Apperception und deren synthetische Einheit ist mit dem innern Sinn durchaus nicht einerley, daß jene vielmehr, als Quelle aller Verbindung, auf das Mannigfaltige der Anschauung überhaupt unter dem Namen der Categorien, vor aller sinnlichen Anschauung auf Objecte überhaupt geht; dagegen der innere Sinn die bloße Form der Anschauung aber ohne Verbindung des Mannigfaltigen in derselben mithin noch gar keine bestimmte Anschauung enthält, welche nur durch das Bewußtseyn der Bestimmung desselben durch die transcendentale Handlung der Einbildungskraft (synthetischer Einfluß des Verstandes auf den innern Sinn), welche ich die figürliche Synthesis genannt habe, möglich ist. Dieses nehmen wir auch immer in uns wahr. Wir können uns keine Linie denken, ohne sie in Gedanken zu ziehen, keinen Zirkel, ohne ihn zu beschreiben, auch die Zeit nicht, ohne, indem wir im Ziehen einer geraden Linie, (die die äußerlich figürliche Vorstellung der Zeit seyn soll) bloß auf die Handlung der Synthesis des Mannigfaltigen, wodurch wir den innern Sinn successiv bestimmen, und dadurch auf die Succession dieser Bestimmung in demselben, Acht haben. Bewegung, als Handlung des Subjects, (nicht als Bestimmung eines Objects) folglich die Synthesis des Mannigfaltigen

im Raum, wenn wir von diesem abstrahiren und bloß auf die Handlung Acht haben, dadurch wir den innern Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt sogar den Begriff der Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in diesem nicht etwa schon eine dergleichen Verbindung vor, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt.

Wie aber das Ich, der ich denke, von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden und doch mit diesem letztern als dasselbe Subject einerley sey, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject, erkenne mich selbst als gedachtes Object, sofern ich mir noch über das in der Anschauung gegeben bin, hat nicht weniger Schwierigkeit, als wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und innern Wahrnehmung seyn könne. Alles, was wir uns vorstellen, müssen wir uns in der Anschauung äußerlich vorstellen, die Zeit, die doch gar nichts Aeußerliches ist, unter der Form der Linie. Wenn wir also nur Objecte erkennen, insofern wir äußerlich afficirt werden, müssen wir auch vom innern Sinn zugestehen, daß wir dadurch uns selbst nur so anschauen, wie wir innerlich von uns selbst afficirt werden, unser eignes Subject nur als Erscheinung, nicht aber nach dem, wie es an sich selbst ist, erkennen. In der transcendentalen Synthesis werde ich mir nur bewußt, daß ich bin. Diese Vorstellung ist ein Denken, kein Anschauen. Das Bewußtseyn seiner selbst ist also nicht eine Erkenntniß seiner selbst, unerachtet aller Categorien. Ich bedarf außerdem, daß ich denke, noch eine Anschauung des Mannigfaltigen in mir, wodurch ich diesen Gedanken bestimme. Hier bin ich aber dem innern Sinn unterworfen, nach Zeitverhältnissen, die ganz außer den Verstandesbegriffen liegen, mich zu erkennen. Wenn ich

eine intellectuelle Anschauung hätte, würde diese Beschränkung wegfallen *).

Hiermit haben wir nun das Kantische System bis zu dem Centralpunkt entwickelt, der sowohl in die frühere Entwicklung der neuern Philosophie eingreift und die wesentliche Fortentwicklung derselben ist, als auch der Bestimmungspunkt der folgenden Systeme ist, welcher den weitern Fortschritt der Philosophie bedingt. Kant führt nun seine Deduction der Categorien, nachdem er ihr Princip in der transcendentalen Einheit des Selbstbewußtseyns gefunden hat, aus, und geht zur Analytik der Grundsätze über. Nachdem er die Gesetze, den Umfang und die Gränze des Verstandes dargestellt, und die Aufgabe: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, auf diese Weise gelöst hat; geht er zur transcendentalen Dialektik über, worin er die gänzliche Unhaltbarkeit der Principien, auf die man bisher die Metaphysik gebaut hat, nachweist, woraus sich als Resultat ergiebt, daß die übersinnlichen Ideen: Gott, Freiheit, Unsterblichkeit kein Gegenstand des Wissens sind.

In der Kritik der practischen Vernunft erhalten die dem Wissen unzugänglichen Vernunftideen, vermittelst des Begriffs der Freiheit, objective Realität und subjective Nothwendigkeit. Die Freiheit ist die einzige Idee der speculativen Vernunft, von der wir die Möglichkeit a priori wissen, ohne sie doch einzusehen, weil sie die Bedingung des moralischen Gesetzes ist, welches wir wissen. Der Begriff der Freiheit macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude

---

*) K. d. r. V. S. 150—159.

des Systems der reinen Vernunft; er giebt den Ideen Gott und Unsterblichkeit Halt; ihre Möglichkeit wird dadurch bewiesen, daß Freiheit wirklich ist*). Die Vermittlung oder den Uebergang der theoretischen in die practische Vernunft macht die Urtheilskraft. Diesen Uebergang stellt Kant in seiner Kritik der Urtheilskraft dar. Hier heißt es: Unser Erkenntnißvermögen ist durch Natur- und Freiheitsbegriff a priori gesetzgebend. Die Gesetzgebung durch Naturbegriffe geschieht durch den Verstand und ist theoretisch, die Gesetzgebung durch den Freiheitsbegriff geschieht durch die Vernunft und ist bloß practisch. Beide haben aber keine theoretische Erkenntniß von dem Object und selbst dem denkenden Subjecte als Dinge an sich, welche übersinnlich seyn würden. Ob nun eine unendliche Kluft zwischen dem Gebiet des Naturbegriffs als dem Sinnlichen, und des Freiheitsbegriffs als des Uebersinnlichen befestigt ist, gleich als wenn es zwei verschiedene Welten wären, von der keine auf die andere Einfluß hat; so soll doch der Freiheitsbegriff Einfluß auf die Sinnenwelt ausüben, nämlich er soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen und die Gesetzmäßigkeit der Form der Natur muß wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimmen. Es muß also doch einen Grund der Einheit des Uebersinnlichen, welches der Natur zu Grunde liegt, mit dem, was der Freiheitsbegriff practisch enthält, geben, der, wenn er auch weder im theoretischen, noch practischen Gebiet, zur Erkenntniß kömmt, mithin kein eigentliches Gebiet hat, dennoch den Uebergang zu einander möglich macht. Dieser vermittelnde Begriff

---

*) K. d. pr. V. S. 4. 5. 6.

zwischen Natur- und Freiheitsbegriff giebt die Urtheilskraft, welche den Uebergang von der rein theoretischen zur rein practischen, von der Gesetzmäßigkeit der ersten zum Endzweck nach der letztern durch den Begriff der Zweckmäßigkeit möglich macht. Der Verstand giebt, durch die Möglichkeit seiner Gesetze a priori für die Natur, einen Beweis davon, daß diese von uns nur als Erscheinung erkannt werde, mithin zugleich Anzeige auf ein übersinnliches Substrat derselben; aber läßt dieses gänzlich unbestimmt. Die Urtheilskraft verschafft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur, ihren übersinnlichen Substrat (in uns sowohl, als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt ihm durch ihr praktisches Gesetz a priori die Bestimmung; und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich *).

Cartesius hatte das Selbstbewußtseyn zum Princip der Philosophie gemacht. Kant suchte nun die reine, oder abstracte, apriorische Form desselben zu entwickeln. Cartesius hatte die abstracte Identität durch sein cogito ergo sum oder sum cogitans nur ausgesprochen, ohne sie zu vermitteln; Kant sucht sie zu vermittlen. Er sucht die transcendentale Synthese des Denkens darzustellen. Sein System ist transcendentaler Synthetismus. Das Denken ist die Beziehung des Denkens und Seyns. Die abstracte Beziehung oder die abstracte Identität derselben sucht Kant zu vermittlen. Seine Grundfrage: wie sind synthetische

---

*) Kritik der Urtheilskraft XVII—XX. LV. LVI.

Urtheile a priori möglich, heißt nichts anderes, als welches ist die transcendentale Synthesis des Denkens und Seyns? oder welches ist das apriorische Band, durch welche beide verbunden werden, und ohne das sie gar nicht gedacht werden können? Es ist dieses die Frage nach ihrem abstracten Begriff, ohne welchen sie nicht (bestimmt) gedacht, noch vielweniger erkannt werden können. Von Cartesius war der Satz ausgesprochen: alles Denken setzt das: Ich denke, voraus und ist nur durch dieses möglich, oder das Ich denke oder das Selbstbewußtseyn ist das Princip alles Denkens. Kant suchte die ursprüngliche Synthese, die allgemeinste, die abstracteste Grundform des Bewußtseyns, ohne welche es sich weder selbst, sein Seyn, noch das objective Daseyn denken kann. Die transcendentale Synthese des Bewußtseyns ist die Grundbedingung alles subjectiven und objectiven Denkens. Ohne sie begreift das denkende Subject weder sein subjectives Seyn noch das objective Daseyn. Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, heißt demnach, welches ist der transcendentale Grund der Setzbarkeit des cogito, ergo sum, oder des Denkens und Seyns. Cartesius hatte durch den Satz des Widerspruchs dieselbe bestimmt: der Geist ist, wird gesetzt, indem er die Ausdehnung ausschließt, d. h. nicht ist, und die Ausdehnung ist, indem sie das Denken ausschließt oder nicht ist. Jetzt da beide bestimmt, aufeinander bezogen werden sollen, wird der Grund dieser Beziehung und Bestimmung gesucht, die Möglichkeit ihrer Setzbarkeit. Der positive Grund ist die transcendentale, allem Denken zu Grunde liegenden nothwendigen Apperception oder die transcendentale Einheit des Selbstbewußtseyns*), die immanente, abstracte

---

*) Prolegomena S. 111.

Form desselben, durch welche diese Einheit bestimmt, vermittelt ist, sind die Urformen, Urbegriffe, die Denkformen, oder Categorien. Sie sind die Ur- oder die Grundformen alles Setzens, ohne die nichts gesetzt, bestimmt werden kann, durch welche die subjective oder formelle Einheit des Selbstbewußtseyns, der abstracte Begriff des Selbstbewußtseyns oder das reine Selbstbewußtseyn vermittelt ist. Durch sie wird die abstracte oder formale Synthesis des Denkens und Seyns bestimmt, sie sind der formale Grund der Setzbarkeit des Denkens und Seyns. Das Denken ist eine urtheilende Thätigkeit, worin sich Subject und Object durch die Copula auf einander beziehen. Die Categorien vermitteln die formelle Verbindung, oder abstracte Identität derselben. Sie vermitteln, oder bestimmen sonach die transcendentale Synthesis, durch welche alle Erfahrung bedingt ist. Sie sind Begriffe, welche den Erscheinungen oder dem erfahrbaren Seyn Gesetze a priori vorschreiben, nach denen es sich richtet, und sind der ursprüngliche Grund der nothwendigen Gesetzmäßigkeit der erfahrbaren Welt *). Denn wir kennen Natur nicht anders, als den Inbegriff der Erscheinungen, d. h. Vorstellungen in uns, und können daher ihre Verknüpfung nirgends anders, als von den Grundsätzen der Verknüpfung derselben in uns d. h. den Bedingungen der nothwendigen Vereinigung in einem Bewußtseyn, welche die Möglichkeit der Erfahrung ausmacht, hernehmen.

Die oberste Gesetzgebung der Natur liegt in uns, d. h. in unserm Verstande **).

---

*) K. d. r. V. S. 163. 165.

**) Prolegomena S. 111. 112.

Weiter ist Kant in den vorliegenden Aufgaben nicht vorgeschritten, das ist sein höchster Punct, zu dem er bei der Lösung seiner Grundfrage: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich, oder welches ist die transcendentale Synthesis des Denkens und Seyns, fortgeschritten ist. Den weiteren Anbau oder den Fortbau überläßt er, nach seiner öfter wiederholten Erklärung, Anderen. Es ist, sagt er*), mein immerwährender Vorsatz durch die Kritik gewesen, nichts zu versäumen, was die Nachforschung der Natur der reinen Vernunft zur Vollständigkeit bringen könnte, ob es gleich noch so tief verborgen liegen möchte. Es steht nachher in Jedermanns Belieben, wie weit er seine Untersuchung treiben will, wenn ihm nur angezeigt worden, welche noch anzustellen seyn möchten, denn dieses kann man von demjenigen billig erwarten, der es sich zum Geschäft gemacht hat, dieses ganze Feld zu übermessen und es hernach zum künftigen Anbau und beliebigen Austheilung Anderen zu überlassen.

Wir haben im Kantischen System nur den Kriticismus, nur die Critik der Vernunft vor uns. Diese Kritik hat nur zur Transcendentalphilosophie durch Untersuchung und Beurtheilung der reinen Vernunft, ihrer Quellen und Gränzen. den Grund legen wollen. Die Transcendentalphilosophie ist das System aller Principien der reinen Vernunft. Die Kritik hat eine vollständige Herzählung aller Stammbegriffe, welche die reine Erkenntniß der Vernunft möglich machen, vor Augen zu legen, ohne die ausführliche Analysis dieser Begriffe selbst, wie auch der vollständigen Recension der daraus abgeleiteten. Die

*) Prolegomena S. 188.

Verantwortung der Vollständigkeit einer solchen Analysis und Ableitung will sie nicht auf sich nehmen. Diese Vollständigkeit der Zergliederung sowohl, als auch der Ableitung aus den künftig zu liefernden Begriffen a priori ist indessen leicht zu ergänzen, wenn sie nur allererst aus ausführlichen Principien der Synthesis da sind *).

Die verrenkten Glieder, die disjecta membra poëtae der theoretischen, practischen Vernunft und der Urtheilskraft durch Ein sie alle umfassendes und durchgreifendes Princip zu vereinigen und dadurch eine organische Einheit derselben und damit auch eine organische, immanente Einheit der Categorien und der transcendentalen Einheit der Apperception hervorzubringen — ist das nächste geforderte Bedürfniß der Philosophie. Der Johannes der Täufer weist auf einen, der da kommen soll, auf den Messias, hin, der seinen Ruf in der Wüste der Speculation erfüllen soll. Er selbst hat ihm nur den Weg gebahnt, er hat die Berge abgetragen und die Thäler ausgefüllt, der Vernunft den königlichen Weg gezeigt. Wie er dieses Alles gethan und so die auf ihn folgende Transcendentalphilosophie gegründet hat, ist nun noch zu zeigen.

Es giebt zwei Stämme der menschlichen Erkenntniß, die vielleicht aus einer gemeinschaftlichen, aber uns unbekannten Wurzel entspringen: Sinnlichkeit und Verstand**). Die Schwierigkeit ist, wie ein Subject sich selbst innerlich anschauen könne. Das Bewußtseyn seiner selbst (Apperception) ist die einfache Vorstellung des Ich und wenn dadurch allein alles Mannigfaltige im Subject selbstthätig

*) K. d. r. V. S. 25-29.

**) Ebendas. S. 29.

gegeben wäre, so würde die innere Anschauung intellectuell seyn*). Unsere Anschauung ist eine abgeleitete, die ursprüngliche oder intellectuelle kömmt nur Gott zu**). Der Verstand, durch dessen Selbstbewußtseyn zugleich das Mannigfaltige der Anschauung gegeben würde, ein Verstand, durch dessen Vorstellung zugleich die Objecte dieser Vorstellung existirten, würde eines besondern Actus der Synthesis des Mannigfaltigen zu der Einheit des Bewußtseyns nicht bedürfen***). Die Synthesis des Verstandes ist die Einheit der Handlung. Der Verstand übt unter der Benennung einer transcendentalen Synthesis der Einbildungskraft diejenige Handlung aufs passive Subject, dessen Vermögen er ist, aus, wovon wir mit Recht sagen, daß der innere Sinn afficirt werde. Es übt der Verstand einen synthetischen Einfluß auf den innern Sinn aus, welche die figürliche Synthesis heißt. Die Bewegung als Handlung des Subjects, wodurch wir den innern Sinn seiner Form gemäß bestimmen, bringt den Begriff der Succession zuerst hervor. Der Verstand findet also in dem innern Sinn nicht etwa schon solche Verbindung vor, sondern bringt sie hervor, indem er ihn afficirt. Wie aber das Ich, der ich denke von dem Ich, das sich selbst anschaut, unterschieden und doch mit diesem letztern als dasselbe Subject einerlei sey, wie ich also sagen könne: Ich, als Intelligenz und denkend Subject erkenne, mich selbst als gedachtes Object, so fern ich mir noch überdieß in der Anschauung gegeben bin, hat nicht weniger Schwierigkeit, als

---

*) K. d. r. V. S 68.

**) Ebendas. S. 72.

***) Ebendas. S. 139.

wie ich mir selbst überhaupt ein Object und zwar der Anschauung und innern Wahrnehmung seyn könne*).

So zeigt Kant selbst die unbekannte Wurzel der menschlichen Erkenntniß, der Sinnlichkeit und des Verstandes und zwar als Princip der Selbstbestimmung. Die Synthesis des Verstandes ist ihm die Einheit der Handlung, welche Verbindung selbst hervorbringt, indem die Spontaneität des Verstandes den innern Sinn bestimmt. Hiermit war intellectuelle Anschauung dem menschlichen Geiste statuirt, und selbst das Ding an sich, dieser dunkle Despot, dieser Proteus und dieses Chamäleon des Kriticismus, soll zum Stehen, zum Redestehen, zum Verstand gebracht werden. Dazu macht uns die Kritik der Urtheilskraft Hoffnung und zeigt uns die Möglichkeit. Die Urtheilskraft, sagt Kant, verschafft durch ihr Princip a priori der Beurtheilung der Natur ihren übersinnlichen Substrat (in uns sowohl als außer uns) Bestimmbarkeit durch das intellectuelle Vermögen. Die Vernunft aber giebt eben denselben durch ihr practisches Gesetz a priori die Bestimmung. Und so macht die Urtheilskraft den Uebergang vom Gebiete des Naturbegriffs zu dem des Freiheitsbegriffs möglich **). Die Wissenschaft hat nämlich die doppelte Aufgabe, den Begriff zu bestimmen, und ihn auch wirklich zu machen. Die erste ist die theoretische, die andere die practische Erkenntniß der Vernunft ***). Das Princip der practischen Vernunft ist nun die thätige Wurzel unserer

*) K. d. r. V. S. 153–157.

**) Kritik der Urtheilskraft S. LVI. vgl. S. 277, 347–353. u. a. a. O.

***) K. d. r. V. S. IX. X.

Erkenntniß, die Spontaneität des Geistes. In dem practischen Gebrauch der Vernunft beschäftigt sich diese mit Bestimmungsgründen des Willens, welcher ein Vermögen ist, den Vorstellungen entsprechende Gegenstände entweder hervorzubringen, oder doch sich selbst zur Bewirkung derselben, d. h. seine Causalität zu bestimmen *).

So ist nun gefunden, was, wie Kant sagt, Archimed bedurfte, aber nicht fand, ein fester Punkt, woran die Vernunft ihren Hebel ansetzen kann, ohne ihn deshalb an die gegenwärtige oder an die künftige Welt, sondern an die innere Idee der Freiheit anzulegen **).

An diesen archimedischen Punkt setzte nun der Messias der speculativen Vernunft, seine Mission erfüllend, den Hebel an, und bewegte damit Himmel und Erde. Die verrenkten Glieder des Kantischen Systems, traten vom Pulsschlage der sich selbst bestimmenden thätigen Vernunft durchdrungen, in organische Einheit; theoretische, practische Vernunft und Urtheilskraft stellten sich unter Ein Princip und Eine höhere Einheit, und es entstand „eine Philosophie aus Einem Stücke, ein vollkommenes Vernunftsystem."

Dieser Sohn der Verheißung ist Fichte.

Fichte.

Sie haben, schreibt Fichte an Reinhold, wie Kant etwas in die Menschheit gebracht, das ewig in ihr bleiben wird. Er, daß man von Untersuchung des Subjects ausgehen, Sie, daß die Untersuchung aus Einem Grundsatze

---

*) Kritik der practischen Vernunft S. 29. 30.

**) Kant's Abhandlung vom vornehmen Tone in der Philosophie.

geführt werden müsse. Es frägt sich, was Ihr System eigentlich sey. Nach Ihnen ist es Elementar-Philosophie, was sie mehrmals durch Fundament aller Philosophie erklären, nach mir lediglich Philosophie des theoretischen Vermögens, welche wohl eine Propädeutik der gesammten Philosophie seyn kann und soll; nimmermehr aber Fundament derselben. Meines Erachtens steht der Streit so: Sie müssen, wenn Sie das Fundament der gesammten Philosophie aufgestellt haben, das Gefühl und Begehrungsvermögen, als eine Art, vom Erkenntnißvermögen ableiten. Kant will jene drei Vermögen im Menschen überhaupt nicht unter ein höheres Princip unterordnen, sondern läßt sie bloß coordinirt bleiben. Ich bin mit Ihnen darüber einig, daß sie unter ein höheres Princip subordinirt, darüber aber uneinig, daß dieses Princip das des theoretischen Vermögens seyn könne, worüber ich mit Kant einig bin; uneinig mit ihm, daß jene Vermögen überhaupt nicht subordinirt seyn sollen. Ich subordinire sie dem Princip der Subjectivität überhaupt. Diesen Weg nun schneiden Sie durch ihre Elementar-Philosophie völlig ab, indem sie schon ein höchstes Princip, das ich aber für subordinirt halte, haben. Kant läßt ihn übrig; denn er hat sich nur gegen die Subordination unter das theoretische Princip erklärt. Es giebt nach meinem Dafürhalten nicht weniger als drei kritische Philosophien Kant's, deren jede ein anderes Absolute hat und unter welchen die letzte, die Kritik der Urtheilskraft, die beste ist. Sie haben die Kritik der reinen (theoretischen) Vernunft, welche allein Sie zu großem Schaden der Philosophie, wie mir's scheint, bei Entwerfung Ihres Systems vor sich hatten, weiter geführt, und für die gesammte Philosophie die Ueberzeugung unter die Menschen gebracht, daß alle Forschungen von Einem Grundsatze aus-

gehen müsse. Es scheint, daß Keinem Alles vergönnt sey. Ich glaube einzusehen, daß jede Stufe, die die Wissenschaft je bestiegen hat, erst bestiegen seyn mußte, ehe sie eine höhere betreten konnte. Ich habe nichts weiter zu thun gehabt, als Kant's Entdeckung, der offenbar auf die Subjectivität hindeutet, und die Ihrige zu verbinden *).

Die Seele meiner Philosophie ist der Satz: das Ich setzt schlechthin sich selbst. Diese Worte haben keinen Sinn und Werth ohne die innere Anschauung des Ich durch sich selbst. Daß ein Ich und etwas ihm Entgegengesetztes, ein Nichtich sey, geht schlechthin aller Operation des Gemüths voraus und dadurch werden sie erst möglich. Wir lernen nicht aus Erfahrung, was wir zu uns rechnen und nicht zu uns rechnen sollen. Der Unterschied ist absolut und nur durch ihn werden Grundsätze a priori und alle Erfahrung möglich. Die Vereinigung beider durch Quantität, gegenseitige Einschränkung, Bestimmung, Begränzung geschieht gleichfalls absolut. Über diese Sätze heraus geht keine Philosophie, aber aus ihnen muß die ganze Philosophie, d. h. das gesammte Verfahren des menschlichen Geistes entwickelt werden. Jenes ursprüngliche Setzen und Entgegensetzen und Theilen ist kein Denken, kein Anschauen, Empfinden, Begehren, Fühlen u. s. w., sondern es ist die gesammte Thätigkeit des menschlichen Geistes, die unbegreiflich ist, weil sie das durch alle besondere (und lediglich insofern im Bewußtseyn bildende) Acte des Gemüths bestimmbare, keineswegs aber ein

*) Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, von seinem Sohne herausgegeben, 1831. Bd. II. S. 222. flg. 226—229. 193. Begriff der Wissenschaftslehre S. VI.

bestimmtes ist. Der Eingang in meine Philosophie ist das schlechthin Unbegreifliche. Jedes Begreifliche setzt eine höhere Sphäre voraus, in der es begriffen ist, und ist darum gerade nicht das Höchste, weil es begreiflich ist. Die andere Hauptfrage, die in der theoretischen Philosophie nur bis auf einen gewissen Punkt, in der practischen ganz beantwortet wird, ist die: wenn das Ich ursprünglich nur sich selbst setzt, wie kömmt es denn dazu, noch etwas Anderes zu setzen als ihm entgegengesetzt und aus sich selbst herauszugehen? wovon die Frage: wie sind synthetische Sätze a priori möglich? nur ein Theil ist; nämlich, ich frage zugleich: wie ist Antithesis möglich? Kant fragt nach dem Grund der Einheit des Mannigfaltigen im Nichtich. Wie vereinigt ihr A, B und C u. s. w., die auch schon gegeben sind, zur Einheit des Bewußtseyns? Kant beantwortet diese Frage nicht aus Einem Princip, nimmt die Denkformen auf einem heuristischen Wege, erräth nur die Formen der Anschauung und führt den Beweis durch Induction. Diesen Fehler haben Sie entdeckt. Es war nichts leichter, als der Kantische Gedanke: vom Subject auszugehen, und doch dauerte es Jahrtausende, ehe Jemand sich ihn dachte. Die obige Frage Kants setzt eine höhere voraus: wie kommt ihr denn erst zu A und zu B und C? Sie werden gegeben, d. h. ihr wißt es nicht. Sagt warum ihr es nicht wissen könnt oder redet nicht von Philosophie, als einer Wissenschaft. Aber A für sich und das Subject sind doch wohl auch verschieden? Wenn wir dieses wissen, dann wird die zweite untergeordnete Frage: wie A, B, C zur Einheit des Bewußtseyns vereinbar sind, sich gar leicht lösen. Denn B werdet ihr so aufnehmen, wie ihr A aufgenommen habt. Und wenn nur A erst im Subject ist, und ihr nehmet B auf in dasselbe Subject (wie es komme, daß die Einheit des

Subjects dadurch nicht unterbrochen werde, muß freilich gezeigt werden), so kommt dadurch B ohne Zweifel auch zu A. Dieses macht meinen Weg leichter und kürzer, als den Kant's. Nun zeigt sich aber, daß es gar kein zuerst aufgenommenes A giebt, noch geben kann, sondern daß, man steige so hoch hinauf, als man wolle, immer ein noch Höheres vorausgesetzt wird; es giebt keinen Anfang, keinen ersten Moment des Bewußtseyns, dieß giebt den Beweis für von Kant vorausgesetzte nothwendige Mannigfaltigkeit des Nichtich und zeigt, warum dieser große Geist, der sicherlich in die Tiefe gerathen war, welche die Wissenschaftslehre aufzudecken sucht, es gerade da angriff, wo wir es aber nimmermehr sollen ruhen lassen. Nun hat die von mir aufgestellte Einheit noch das, daß durch sie nicht nur die Kritik der speculativen, sondern auch die der practischen Vernunft und die der Urtheilskraft vereinigt wird, wie es seyn sollte und mußte. Vor Kant und Ihnen war keine Wissenschaftslehre möglich; aber ich bin von Ihnen fest überzeugt, daß, wenn Sie Ihr System erst nach Erscheinung der drei Kritiken gebildet hätten, wie ich, Sie die Wissenschaftslehre gefunden hätten. Sie hätten ebenso gewiß die Einheit in allen dreien gefunden, als Sie die in der Kritik der speculativen Vernunft, die eben so wenig angegeben war, richtig auffanden. Ich würde mich mit Ihnen nie in Streit gefunden haben, wenn Sie nicht Ihren Grundsatz als Grundsatz der gesammten Philosophie gegeben hätten *).

Im reinen Ich ist die Vernunft nicht praktisch; auch nicht im Ich als Intelligenz; sie ist es nur, in so fern sie

---

*) Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel ꝛc. Th. II. S. 231—236.

beides zu vereinigen strebt. Diese Grundsätze müssen Kants Darstellung selbst zu Grunde liegen, ungeachtet er sie nirgends bestimmt aufgestellt hat. Jene Vereinigung: ein Ich, das durch seine Selbstbestimmung zugleich alles Nichtich bestimmt (die Idee der Gottheit), ist das höchste Ziel dieses Strebens. Ein solches Streben, wenn durch das intelligente Ich das Ziel desselben außer ihm vorgestellt wird, ist ein Glaube, (Glaube an Gott). Dieses Streben kann nicht aufhören, als nach Erreichung des Ziels; d. h. die Intelligenz kann keinen Moment ihres Daseyns, in welchem dieß Ziel noch nicht erreicht ist, als den letzten annehmen, Glaube: (an ewige Fortdauer). An diese Ideen ist nur ein Glaube möglich, d. h. die Intelligenz hat zum Object ihrer Vorstellung keine empirische Empfindung, sondern nur das nothwendige Streben des Ich. Dieser Glaube hat mit dem: Ich bin, den gleichen Grad der Gewißheit, welche alle, erst durch das intelligente Ich mittelbar mögliche, objective Gewißheit unendlich übertrifft*).

Seine eben ausgesprochenen Grundprincipien führt nun Fichte besonders in der Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre so aus: Es muß eine Thathandlung als Grundlage alles Bewußtseyns nothwendig gedacht werden. Es wird vom empirischen Bewußtseyn so lange eine Bestimmung nach der andern weggedacht, bis das, was sich schlechthin nicht wegdenken läßt, rein übrig bleibt. Dieses ist der Satz A=A oder A ist A. Diesen giebt Jedermann als gewiß zu. Man setzt also mit ihm schlechthin. Es wird ein nothwendiger Zusammenhang zwischen beiden gesetzt. Dieser

*) Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel Th. I. S. 248 flg.

ist = X. Ich ist im Ich und durch das Ich gesetzt; denn Ich urtheilt im obigen Satze und zwar nach X als einem nothwendigen Gesetze, welches ihm durch sich selbst gegeben seyn muß. X drückt die Beziehung des Subjects und Prädicats in A=A aus. Beide sind daher im Ich gesetzt. Es wird daher durch das Ich vermittelst X gesetzt. Es ist also etwas stets sich selbst gleich und Eins und Dasselbe. Dieses schlechthin Gesetzte heißt Ich = Ich, Ich bin Ich *). Vor allem Setzen im Ich muß Ich selbst gesetzt seyn. Das Ich setzt sich selbst und ist durch dieses Setzen durch sich selbst; es ist das Handelnde und Product der Handlung. Das Ich ist also absolutes Subject, d. h. dasjenige, dessen Seyn (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seyend setzt. So wie es sich setzt, ist es, und so wie es ist, setzt es sich; das Ich ist daher schlechthin für sich und nothwendig. Was ich war, ehe ich zum Selbstbewußtseyn kam? Ich war gar nicht; denn ich war nicht Ich. Das Ich ist nur, sofern es sich bewußt ist. Man kann gar nichts denken, ohne sein Ich, als sich seiner selbst bewußt, mit hinzuzudenken. Man kann von seinem Selbstbewußtseyn nie abstrahiren. Der unmittelbare Ausdruck von der entwickelten Thathandlung ist: Ich bin schlechthin, weil ich bin, und was ich bin; beides für das Ich. Diese Thathandlung steht an der Spitze der Wissenschaftslehre: das Ich setzt ursprünglich schlechthin sein eignes Seyn.

Jede Categorie ist vom Ich abgeleitet. Cartesius, Kant und Reinhold haben auf unsern Satz hingewiesen; aber er ist nicht bloßes Denken und Vorstellen, wie ihn Cartesius

---

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre (Neue unveränderte Auflage 1802) S. 1 6.

und Reinhold aufstellen, und Kant hat ihn nicht als Grundsatz bestimmt aufgestellt *).

Wie kann Ich und Nichtich gesetzt werden? Dadurch, daß sie sich einschränken. Die Handlung ist ein Einschränken und X bedeutet die Schranken. In Begriff Schranken liegt der Begriff der Realität und Negation, welche vereinigt werden. Einschränken heißt die Realität durch Negation nur zum Theil aufheben. Das Ich, insofern es eingeschränkt ist, durch Entgegensetzung des Nicht-Ich ist selbst dem absoluten Ich entgegengesetzt. Der Grundsatz ist: Ich setze im Ich dem theilbaren Ich ein theilbares Nicht-Ich entgegen **). Alle Synthesen liegen in dem ursprünglichen Ich-Nicht-Ich durch Theilbarkeit und sind nur durch sie gültig. Sie müssen alle in ihr enthalten seyn. Es giebt keine Synthesis ohne Antithesis und umgekehrt, und beide nicht ohne Thesis, durch die schlechthin gesetzt wird. Darauf beruht unser System. Es muß ein System und Ein System seyn. Das Entgegengesetzte muß verbunden werden, so lange noch etwas Entgegengesetzes ist, bis die absolute Einheit hervorgebracht ist, die freilich nur durch eine geendete Annäherung zum Unendlichen hervorgebracht werden kann, welche an sich unmöglich ist ***).

Das Ich wird herabgesetzt in den niedern Begriff der Theilbarkeit, daß es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne. Ich und Nicht-Ich, wie sie durch den Begriff der gegenseitigen Einschränkung gleich und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Accidenzen) im Ich, als theilbarer Substanz; gesetzt durch das Ich, als absolutes und unbeschränk-

---

*) Grundlage d. ges. Wissenschaftsl. 2c. S. 7–13.

**) Ebendas. S. 27 flg.

***) Ebendas. S. 33–41.

tes Subject, dem nichts gleich und entgegengesetzt ist *). Mit dem: das Ich bestimmt sich selbst, wird ihm absolute Totalität und Realität zugeschrieben. Das Ich bestimmt die Realität und vermittelst derselben sich selbst **). Im Nicht-Ich ist die absolute Totalität der Negation und beide sollen vereinigt werden. Daher bestimmt sich das Ich zum Theil, und es wird zum Theil bestimmt. Aber Beides soll gedacht werden als Eins und Dasselbe, d. h. in eben der Rücksicht, in der das Ich bestimmt wird, soll es sich bestimmen und in eben der Rücksicht, in der es sich bestimmt, soll es bestimmt werden. Das Ich wird bestimmt, heißt, es wird Realität in ihm aufgehoben; wenn es nur einen Theil von der absoluten Totalität der Realität in sich setzt, hebt es den Rest jener Totalität in sich auf. Durch jene gegenseitige Bestimmung entsteht die Wechselbestimmung ***). Alle Realität ist thätig, und alles Thätige ist Realität. Thätigkeit ist positive Realität. Es ist von aller Zeitbedingung und allem Object der Thätigkeit hier völlig zu abstrahiren. Die Thathandlung des Ich, indem es sein eignes Seyn setzt, geht gar nicht auf ein Object, sondern sie geht in sich selbst zurück. Erst, wenn das Ich sich selbst vorstellt, wird es Object. Das Ich wird bestimmt, heißt, es verhält sich leidend. Leiden ist positive Negation. Alles, was nicht unmittelbar in: Ich bin liegt, nicht unmittelbar durch das Setzen des Ich durch sich selbst gesetzt ist, ist für es ein Leiden (Affection). Das Nicht-Ich hat als solches an sich keine Realität, aber es hat Realität, insofern das Ich leidet

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 40.
**) Ebendas. S. 54.
***) Ebendas. S. 55. 57.

vermöge des Gesetzes der Wechselbestimmung. Das Nicht-Ich hat für das Ich nur insofern Realität, insofern das Ich afficirt wird. Das Ich bestimmt durch Thätigkeit sein Leiden und durch Leiden seine Thätigkeit, so daß es in einem und demselben Zustand thätig und leidend zugleich ist *).

Ich denke ist Thätigkeit, aber auch Ausdruck der Negation, Einschränkung, des Leidens; denn es ist eine besondere Bestimmung des Seyns und im Begriff desselben werden alle übrigen Arten des Seyns ausgeschlossen. Der Begriff des Denkens ist insofern entgegengesetzt. Er bezeichnet eine Thätigkeit in Bezug auf den gedachten Gegenstand, ein Leiden, in Bezug auf das Seyn überhaupt. Denn das Seyn muß eingeschränkt werden, wenn das Denken möglich seyn soll. Jedes mögliche Prädicat des Ich bezeichnet eine Einschränkung desselben. Das Subject, Ich, ist das schlechthin thätige oder seyende. Durch das Prädicat, z. B. ich stelle vor, strebe u. s. w., wird diese Thätigkeit in eine beschränkte Sphäre eingeschlossen. So ist nun einleuchtend, wie das Ich durch und vermittelst seiner Thätigkeit sein Leiden bestimmen und thätig und leidend zugleich seyn kann. Es ist bestimmend, insofern es durch absolute Spontaneität sich unter allen in der absoluten Totalität seiner Realität enthaltenen Sphären in eine bestimmte setzt und sofern auf dieses absolute Setzen reflectirt, von der Gränze der Sphäre aber abstrahirt wird; es ist bestimmt, insofern es in dieser bestimmten Sphäre gesetzt, betrachtet, und von der Spontaneität des Setzens abstrahirt wird. Ich ist Substanz als der Umkreis aller Realität umfassend. Die Realität des Ich sind seine Handlungsweisen (Arten zu seyn), und es ist

---

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 62. 63. 66.

Substanz als alle möglichen Handlungsweisen darin gesetzt sind *). Das Nicht-Ich-Setzen ist ein Entäußern. So wird ein Theil der Totalität gesetzt als nicht gesetzt, wird entäußert. Die Thätigkeit hat ein Object, und dieses ist ein Theil der Totalität. Das Bewußtseyn als Bewußtseyn muß übergehen, und es würde in ihm ein Hiatus entstehen, wenn es nicht übergienge. Die Thätigkeit geht in sich selbst zurück, vermittelst des Wechsels und der Wechsel geht in sich selbst zurück, vermittelst der Thätigkeit. Alles reproducirt sich selbst und es ist da kein Hiatus möglich, von jedem Gliede aus wird man zu allen übrigen getrieben. Die Handlung geht durch einen Kreislauf in sich zurück. Der ganze Kreislauf aber ist schlechthin gesetzt **). Das Ich setzt etwas in sich nicht oder es setzt es ins Nicht-Ich, ist dasselbe. Das Ich ist Idealgrund, es soll Realgrund werden. Setzen muß das Ich immer, so gewiß es ein Ich ist; nur nicht eben in sich setzen. Da es kein bloßes Leiden im Ich giebt, so giebt es auch kein Ding an sich.

Was ist aber der Grund des ganzen Wechsels? Der Grund ist nicht im theoretischen Theil der W. L. zu finden, weil er unter dem Grundsatz: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich nicht mitinbegriffen ist, sondern durch denselben vielmehr vorausgesetzt wird. Hiermit ist der kritische Idealismus aufgestellt. Er ist dogmatisch gegen den dogmatischen Realismus und Idealismus, indem er beweist, daß weder die bloße Thätigkeit des Ich der Grund der Realität des Nichtich, noch die bloße Thätigkeit des Nicht-Ich der Grund des Leidens im Ich sey. In Betreff des Grundes des beiderseitigen Wechsels ist er unwissend ***).

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 70. 71. 73.
**) Ebendas. S. 104. 105. 109. 113.
***) Ebendas. S. 118. 122. 123.

Das Ich, wie es hier betrachtet wird, ist bloß das Gegentheil des Nicht-Ich und dieses das Gegentheit von jenem, ohne Ich kein Du und umgekehrt. Beide heißen wir jetzt Subject und Object*). Die gegenseitige Bestimmung der Thätigkeit und des Wechsels ist bedingt durch einen außer dem Ich liegenden Anstoß. Dieser darf aber nicht ohne Zuthun des Ich vorhanden seyn, sondern muß auf die Thätigkeit desselben im Setzen seiner selbst geschehen, so daß gleichsam seine weiter hinausstrebende Thätigkeit in sich selbst zurückgetrieben (reflectirt) würde, woraus denn die Selbstbegränzung und alles Uebrige erfolgen würde. Der Anstoß geschieht auf das Ich, inwiefern es thätig ist, und ist nur ein Anstoß auf seine Thätigkeit. Seine Möglichkeit wird durch die Thätigkeit des Ich bedingt. Keine Thätigkeit des Ich, kein Anstoß und umgekehrt: kein Anstoß, keine Selbstbestimmung, ohne dieses kein Objectives **).

Wie kann das Zusammenfassen und das Zusammentreffen vereinigt werden? zusammentreffende sind nur, wiefern die Gränze zwischen ihnen gesetzt wird. Die Gränze ist aber nichts, als das beiden Gemeinschaftliche, mithin Gränzen setzen heißt sie zusammenfassen. Das Endliche ist das Bestimmbare, das Unendliche das Unbestimmbare. Keine Unendlichkeit, keine Begränzung, und umgekehrt; beide sind in Einem und demselben synthetischen Gliede vereinigt. Die ins Unendliche gehende Thätigkeit des Ich, die es von sich unterscheidet, soll seine Thätigkeit seyn; es muß daher in einer und derselben unzuunterscheidenden ungetheilten Handlung diese Thätigkeit auch wieder in sich

---

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 138.

**) Ebendas. S. 169. 171. flg.

aufnehmen. Dann ist sie bestimmt und nicht unendlich, sie soll aber unendlich seyn; so muß sie außer das Ich gesetzt werden. Dieser Wechsel des Ich in und mit sich selbst, da es sich endlich und unendlich zugleich setzt, — ein Wechsel, der gleichsam in einem Widerstreite mit sich selbst besteht und dadurch sich selbst reproducirt, indem das Ich Unvereinbares vereinigen will, jetzt das Unendliche in die Form des Endlichen aufzunehmen versucht, jetzt, zurückgetrieben, es wieder außer derselben setzt und in dem nämlichen Moment abermals es in die Form der Endlichkeit aufzunehmen versucht — ist das Vermögen der Einbildungskraft. Hier wird nun vollkommen vereinigt Zusammentreffen und Zusammenfassen durch die Thesis, Antithesis und Synthesis der Einbildungskraft. Die Vernunft schränkt die Einbildungskraft ein. Für die reine Vernunft ist Alles zugleich, nur für die Einbildungskraft giebt es eine Zeit. Die Vernunft tritt zwischen die, zwischen Unendlichem und Endlichem schwebende, Einbildungskraft in die Mitte, wodurch eine Reflexion entsteht, und bestimmt dieselbe. Die Ausdehnung und Begränzung geht so fort bis zur vollständigen Bestimmung der theoretischen Vernunft durch sich selbst, wo es kein Begränzendes außer der Vernunft und Einbildungskraft bedarf, d. h. bis zur Vorstellung des Vorstellenden. Im Practischen geht die Einbildungskraft fort ins Unendliche bis zur schlechthin unbestimmbaren Idee der höchsten Einheit, die unmöglich ist*).

Resultat des theoretischen Theils der W. L.: 1) Ohne die Unendlichkeit des Ich oder unbegränztes Productionsvermögen ist nicht einmal die Möglichkeit der

---

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 174—180.

Vorstellung zu erklären. Aus dem Postulat, daß eine Vorstellung seyn solle, in dem Satze: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist dieses Productionsvermögen abgeleitet. Im practischen Theil wird es auf ein Höheres zurückgeführt; 2) alle Schwierigkeiten sind gehoben. Die Aufgabe war: die Entgegengesetzten, Ich und Nicht-Ich zu vereinigen. Es geschah durch die Einbildungskraft. Die Bestimmung des Ich, seine Reflexion über sich selbst, als ein bestimmtes ist durch Selbstbegränzung durch ein entgegengesetztes möglich. Nur der Anstoß auf das Ich kann erst im practischen Theil erklärt werden; 3) der an die Spitze der W. L. gestellte Satz: das Ich setzt sich als bestimmt durch das Nicht-Ich, ist ganz gelöst. Das Ich kann sich nicht anders setzen, als daß es durch das Nicht-Ich bestimmt sey. (Kein Object, kein Subject). Insofern setzt es sich als bestimmt. Zugleich setzt es sich aber als bestimmend, weil das Begränzende im Nicht-Ich sein eignes Produkt ist, (kein Subject, kein Object). Damit ist der Beweis geführt, daß der theoretische Theil der W. L. vollkommen beschlossen ist; 4) es soll nun auf den Weg zurückgesehen werden; 5) es wurde bisher untersucht: wie das Ich setzt sich, als bestimmt durch das Nicht-Ich, denkbar wäre. Nach der Deduction dieses Satzes ist er ursprünglich im menschlichen Geiste vorkommendes Factum. Die nach allen mit Bewußtseyn durchgangenen Möglichkeiten ist die einzig übrigbleibende Denkmöglichkeit und ist daher auch durch Spontaneität künstlich hervorgebrachtes Factum. Es ist ein durch Kunst hervorgebrachtes Bewußtseyn dieses Factums. Es soll aber der Satz wahr seyn, d. h. es soll ihm in unserm Bewußtseyn oder Geiste etwas correspondiren, und er soll nur auf die eine aufgestellte Art wahr seyn können, mithin muß unsern Gedanken von dieser Art etwas in unserm Geiste ursprünglich, unabhängig von

unserer Reflexion Vorhandenes entsprechen. In diesem höhern Sinn ist das Aufgestellte ein Factum, in welchem es die übrigen angeführten Denkmöglichkeiten nicht sind; 6) das Ich muß sich nun jenes Factum erklären, es kann dieses aber nur nach den Gesetzen seines Wesens. Diese Erklärung ist von nun an Aufgabe; 7) was nun geschieht, ist die Reflexion des menschlichen Geistes über das in ihm nachgewiesene Datum. Der Gegenstand der Reflexion wird nicht mehr hervorgebracht, sondern bloß zum Bewußtseyn erhoben. Was nun aufgestellt wird, ist keine Hypothese, von der erst der wahre Gehalt vom unwahren geschieden werden muß, sondern es wird ihm mit völligem Recht Realität zugeschrieben. Die W. L. soll seyn eine pragmatische Geschichte des menschlichen Geistes. Bis jetzt haben wir nur den Eingang dazu gesucht, um ein unbezweifeltes Factum aufweisen zu können. Wir haben es gefunden und von nun an darf unsere nicht blinde, sondern experimentirende Wahrnehmung ruhig den Gang der Begebenheiten nachgehen. Das ist der Unterschied beider Reflexionsreihen ihrem Gegenstande nach; 8) beide sind aber auch verschieden ihrer Richtung nach. Die folgende beschreibt denselben Weg nur in umgekehrter Richtung. Die bisherige gieng von dem Satz aus: das Ich setzt sich als bestimmt durch ein Nicht-Ich und beschreibt ihren Weg bis zum Factum. Der gegenwärtige natürliche geht aus vom Factum und da die Anwendung der aufgestellten Grundsätze nicht eher beschlossen seyn kann, bis jener Satz selbst als Factum sich bewähre, (bis das Ich sich setze, als sich setzend bestimmt durch das Nicht-Ich), muß sie fortgehen bis zum Satze; 9) nimmt die Reflexion nun die umgekehrte Richtung, so ist das aufgestellte Factum zugleich der Punkt der Rückkehr für die Reflexion; es ist der Punkt, in dem zwei ganz verschiedene Reihen verknüpft sind,

und in welchem das Ende der einen sich an den Anfang der zweiten anschließt. Diese zweite Reihe ist keine zweite, sondern die umgekehrte erste, es ist ein bloß wiederholendes Auflösen, die unsere Erkenntniß um nichts vermehrt und uns um keinen Schritt weiter bringt. Sie müssen aber doch in was verschieden seyn; 10) ihre Verschiedenheit ist diese: die Entgegengesetzten sind in beiden Fällen ein Subjectives und ein Objectives. Aber sie sind als solche vor der Synthesis, und nach ihr auf eine sehr verschiedene Art im menschlichen Gemüth. Vor der Synthesis sind sie bloß entgegengesetzt und nichts weiter; das Eine ist, was das Andere nicht ist. Sie bezeichnen ein bloßes Verhältniß. Sie sind etwas Negatives. Sie sind ein bloßer Gedanke ohne alle Realität, und noch dazu der Gedanke einer bloßen Relation. Sowie das Eine eintritt, ist das Andere vernichtet, das aber nur das Eine bloß unter dem Prädicate des Gegentheils vom Andern eintreten kann, mithin mit seinem Begriff der Begriff des Andern zugleich eintritt und es vernichtet, kann selbst dieses Eine nicht eintreten. Mithin ist gar nichts vorhanden, unser Bewußtseyn wird nicht erfüllt und es ist in ihm absolut Nichts vorhanden. Nach der Synthesis sind sie etwas, was sich im Bewußtseyn auffassen und festhalten läßt und welches gleichsam dasselbe erfüllt *).

Du wolltest wissen von deinem Wissen. Wunderst du dich, daß du auf diesem Wege auch nichts weiter erfuhrst, als — woran du wissen wolltest, von deinem Wissen selbst. Was durch das Wissen, und aus dem Wissen entsteht, ist nur ein Wissen. Alles Wissen ist aber nur Ab-

---

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 179—190.

bildung, und es wird in ihm immer etwas gefordert das dem Bilde entspreche. Diese Forderung kann durch kein Wissen befriedigt werden; und ein System des Wissens ist nothwendig ein System bloßer Bilder, ohne alle Realität, Bedeutung und Zweck. Es giebt überall kein Dauerndes, weder außer mir, noch in mir, sondern nur ein unaufhörlicher Wechsel. Ich weiß überall von keinem Seyn und auch nicht von meinem eignen. Es ist kein Seyn. Ich selbst weiß überhaupt nicht und bin nicht. Bilder sind: sie sind das Einzige, was da ist, Bilder, die vorüber schweben, ohne daß etwas sey, dem sie vorüberschwebten, die durch Bilder von den Bildern zusammenhängen, Bilder ohne etwas in ihnen Abgebildetes, ohne Bedeutung und Zweck. Ich selbst bin Eins dieser Bilder, ja ich bin selbst dieses nicht, sondern nur ein verworrenes Bild von den Bildern. Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum ohne ein Leben, von welchem geträumt wird und ohne einen Geist, der da träumt; im reinen Traum, der im reinen Traum von sich selbst zusammenhängt. Das Anschauen ist der Traum; das Denken, — die Quelle alles Seyns und Realität, die ich mir einbilde, meines Seyns, meiner Kraft, meiner Zwecke — ist ein Traum von jenem Traum. Die Realität, die du erblickt zu haben glaubst, eine unabhängig vor dir vorhandene Sinnenwelt, deren Sclav du zu werden fürchtest, ist dir verschwunden; denn diese ganze Sinnenwelt entsteht nur durch das Wissen und ist selbst unser Wissen; aber Wissen ist nicht Realität, eben weil es Wissen ist. Du hast die Täuschung gesehen und kannst ohne deine bessere Einsicht zu verläugnen, dich nie derselben wieder hingeben. Und dieß ist denn das einzige Verdienst, das ich an dem Systeme, das wir gefunden, rühme; es zerstört und vernichtet den Irrthum.

Wahrheit geben kann es nicht. Denn es ist in sich selbst absolut leer. Nun suchst du denn doch außer dem bloßen Bilde liegendes Reelles und eine andere Realität, als die so eben vernichtete. Aber du würdest dich vergebens bemühen, sie durch dein Wissen und aus reinem Wissen zu erschaffen und mit deiner Erkenntniß zu umfassen. Hast du kein anderes Organ, sie zu ergreifen, so wirst du sie nimmer finden. Aber du hast ein solches Organ. Belebe es nur und erwärme es; und du wirst zur vollkommensten Ruhe gelangen*).

Practischer Theil.

Das sich vorstellende Ich ist nicht Eins mit dem Absoluten schlechthin durch sich selbst gesetzten Ich. Das Ich ist zwar innerhalb seiner Sphäre durch sich selbst bestimmt, so daß nichts in ihm ist, als was es in sich setzt und es kömmt nichts ins Ich, wogegen es sich blos leidend verhielte. Aber diese Sphäre selbst überhaupt und an sich betrachtet, ist ihm nicht durch sich selbst, sondern durch etwas außer ihm gesetzt. Die Art und Weise des Vorstellens überhaupt ist allerdings durch das Ich, daß aber überhaupt das Ich vorstellend sey, ist nicht durch das Ich, sondern durch etwas außer dem Ich bestimmt. Wir können nämlich die Vorstellung überhaupt auf keine Art möglich denken, als durch die Voraussetzung, daß auf die ins Unbestimmte und Unendliche hinausgehende Thätigkeit des Ich ein Anstoß geschehe. Daher ist das Ich abhängig von einem unbestimmten und bis jetzt unbestimmbaren Nicht-Ich und nur durch dieses ist es Intelligenz. Das Ich soll aber all seinen Bestimmungen nach schlechthin durch sich

*) Die Bestimmung des Menschen. (Frankf. u. Leipz. 1800) S. 121–125.

selbst gesetzt und daher völlig unabhängig von jedem Nicht-Ich seyn. Daher ist das absolute Ich und das intelligente nicht ein und dasselbe, sondern sind einander entgegengesetzt, welches der absoluten Identität widerspricht. Wie ist dieser Widerspruch zu lösen? dadurch, daß das Ich jenes Nicht-Ich durch sich selbst bestimme. So würde das vorzustellende Nicht-Ich unmittelbar, das vorzustellende Ich aber mittelbar vermittelst jener Bestimmung, durch das absolute Ich bestimmt, das Ich würde lediglich von sich selbst abhängig oder durchgängig durch sich selbst bestimmt. Das Ich kann das Nicht-Ich nicht setzen, ohne sich einzuschränken, ein Nicht-Ich setzen und sich einschränken ist Eins *). Das Ich setzt Alles, was ist, und ist so unendlich unbeschränkte Realität; insofern es ein Nichtich setzt, setzt es nothwendig Schranken und sich selbst in diese und wird endlich **). Das Ich ist unendlich, aber bloß seinem Streben nach, es strebt unendlich zu seyn. Im Begriff des Strebens selbst aber liegt schon die Endlichkeit; denn das, dem nicht widerstrebt würde, ist kein Streben. Wäre das Ich mehr, als strebend, hätte es unendliche Causalität, so wäre es kein Ich, es setzte sich nicht selbst und wäre dennoch nichts, hätte es dieses unendliche Streben nicht, so könnte es abermals sich nicht selbst setzen; denn es könnte sich nichts entgegensetzen, und es wäre daher kein Ich, sondern nichts. Es muß sich ein Grund des Herausgehens des Ich aus sich selbst, durch welches erst ein Object möglich wird, aufzeigen lassen; und dieser Grund muß lediglich im Ich selbst liegen und dadurch erhalten wir erst den wahren Vereinigungs-

---

*) Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre. S. 223—225. 228.

**) Ebendas. S. 233.

punkt zwischen dem absoluten, practischen und intelligenten Ich. Nur daß die Thätigkeit des Ich an einem Punkt angehalten und in sich zurückgetrieben wird, ist dem Ich fremdartig und zuwider *). Die nothwendige Reflexion des Ich auf sich selbst ist der Grund alles Heraustretens aus sich selbst, und die Forderung, daß es die Unendlichkeit ausfülle, der Grund des Strebens nach Causalität überhaupt; und beide sind lediglich im absoluten Seyn des Ich begründet. Es ist auch der Grund der Möglichkeit eines Einflusses des Nicht-Ich auf das Ich im Ich selbst dadurch aufgefunden. Das Ich setzt sich selbst schlechthin und dadurch ist es in sich selbst vollkommen und allem äußern Eindruck verschlossen. Aber es muß auch, wenn es ein Ich seyn soll, sich setzen, als durch sich selbst gesetzt; und durch dieses neue, auf ein ursprüngliches Setzen sich beziehende Setzen, öffnet es sich der Einwirkung von Außen. Es setzt lediglich durch diese Wiederholung des Setzens die Möglichkeit, daß auch etwas in ihm seyn könne, was nicht durch dasselbe selbst gesetzt sey. Beide Arten des Setzens sind die Bedingung einer Einwirkung des Nicht-Ich; ohne die erste würde keine Thätigkeit des Ich vorhanden seyn, welche eingeschränkt werden könnte; ohne die zweite würde diese Thätigkeit nicht für das Ich eingeschränkt seyn; das Ich würde sich nicht setzen können, als eingeschränkt. So steht das Ich, als Ich, ursprünglich in Wechselwirkung mit sich selbst; und dadurch erst wird ein Einfluß von Außen in dasselbe möglich. Dadurch haben wir endlich auch den gesuchten Vereinigungspunkt zwischen dem absoluten, practischen und intelligenten Wesen des Ich

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 254. 255. 257. Ueber den Begriff der Wissenschaftsl. Weimar 1794. S. 65.

gefunden. Das Ich fordert, daß es alle Realität in sich fasse, und die Unendlichkeit erfülle. Dieser Forderung liegt nothwendig zum Grunde die Idee des schlechthin gesetzten, unendlichen Ich; und dieses ist das absolute Ich, von dem wir geredet. Das Ich muß über sich reflectiren, ob es wirklich alle Realität in sich fasse. Es legt dieser Reflexion jene Idee zu Grunde, geht demnach mit derselben in die Unendlichkeit hinaus und insofern ist es practisch: nicht absolut, weil es durch die Tendenz zur Reflexion eben aus sich herausgeht, eben so wenig theoretisch, weil seiner Reflexion nichts zum Grund liegt, als jene aus dem Ich herstammende Idee und von dem möglichen Anstoß völlig abstrahirt wird, mithin keine wirkliche Reflexion vorhanden ist. Hierdurch entsteht die Reihe dessen, was seyn soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist; also die Reihe des Idealen. Geht die Reflexion auf diesen Anstoß und betrachtet das Ich demnach sein Herausgehen als beschränkt; so entsteht dadurch eine ganz andere Reihe, die des Wirklichen, die noch durch etwas Anderes bestimmt wird, als durch das bloße Ich. Und insofern ist das Ich theoretisch oder Intelligenz *).

Die Wissenschaftslehre ist demnach realistisch. Sie zeigt, daß das Bewußtseyn endlicher Naturen sich schlechterdings nicht erklären läßt, außer durch eine von ihm unabhängig vorhandene und ihm entgegengesetzte Kraft, von der sie ihrem empirischen Daseyn nach abhängt. Diese Kraft wird bloß gefühlt, nicht erkannt. Alle Bestimmungen, die von ihr im Bewußtseyn vorkommen können, muß sie aus dem Ich ableiten können und wirklich ableiten. Sie bleibt aber bei diesem Realismus transcendental, ist nicht transcendent; denn sie erklärt alles Bewußtseyn

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftslehre S. 262—265.

aus einem von diesem Unabhängigen, aber sie verfährt bei dieser Erklärung doch nur nach ihren eignen Gesetzen; und so wie sie hierauf reflectirt, wird jenes Unabhängige abermals ein Produkt ihrer eignen Denkkraft, mithin etwas vom Ich Abhängiges, insofern es für das Ich (im Begriff davon) da seyn soll. Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, der Realität nach ist das Ich selbst abhängig. Aber es ist nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu seyn, mithin ist in ihm Ideal- und Realgrund Eins und Dasselbe, und jene Wechselwirkung zwischen dem Ich und Nicht-Ich ist zugleich eine Wechselwirkung des Ich mit sich selbst. Daß der endliche Geist nothwendig etwas Absolutes außer sich setzen muß (ein Ding an sich), und dennoch anerkennen muß, daß dasselbe nur für ihn da sey (ein nothwendiges Noumenon sey), ist der Cirkel, den er ins Unendliche erweitert, aus dem er aber nie heraustreten kann. Der dogmatische Idealismus nimmt auf diesen Cirkel keine Rücksicht und der transcendente realistische Dogmatismus wähnt sich aus ihm herausgegangen. Die W. L. hält zwischen beiden die Mitte, als kritischer Idealismus und ist daher Real-Idealismus oder Ideal-Realismus *).

Ich verlange etwas außer der bloßen Vorstellung Liegendes, das da ist, und war und seyn wird, wenn auch die Vorstellung nicht wäre; und welchem die Vorstellung lediglich zusieht, ohne es hervorzubringen, oder daran das Geringste zu ändern. Eine bloße Vorstellung sehe ich für ein trügendes Bild an; meine Vorstellungen sollen etwas bedeuten, und wenn meinem gesammten Wissen nichts außer dem Wissen entspricht, so finde ich mich um mein ganzes

*) Grundl. d. ges. Wissenschaftsl. S. 267 flg.

Leben betrogen. Und welches ist denn dieses außer der Vorstellung Liegende, das ich mit meinem heißesten Sehnen umfasse? Welches die Gewalt, mit der es sich mir aufdringt? Welches ist der Mittelpunkt in meiner Seele, an welchen es sich hängt und anheftet, nur zugleich mit mir selbst vertilgbar? Nicht bloßes Wissen, sondern nach deinem Wissen Thun ist deine Bestimmung; so ertönt es laut im Innersten meiner Seele. Diese Stimme führt mich aus der Vorstellung, aus dem bloßen Wissen heraus auf etwas außer demselben Liegendes, auf etwas, das da mehr und höher ist, denn alles Wissen und den Endzweck des Wissens selbst in sich enthält. Es ist in mir ein Trieb zu absoluter, unabhängiger Selbstthätigkeit; ich will für und durch mich selbst etwas seyn und werden. Diesen Trieb fühle ich, sowie ich nur mich selbst wahrnehme; er ist unzertrennlich vereinigt mit dem Bewußtseyn meiner selbst. Ich soll zufolge dieses Triebes, als ein schlechthin selbstständiges Wesen handeln; so fasse und übersetze ich jenen Trieb. Ich soll selbstständig seyn. Wer bin ich? Subject und Object in Einem, das allgegenwärtige Bewußtseyende und Bewußte, Denkende und Gedachte zugleich. Aber beides soll ich durch mich selbst seyn, was ich bin, schlechthin durch mich selbst Begriffe entwerfen, schlechthin durch mich selbst einen außer dem Begriff liegenden Zustand hervorbringen. Mein Denken und Entwerfen eines Zweckbegriffs ist seiner Natur nach absolut frei und etwas aus dem Nichts hervorbringend. An ein solches Denken muß ich mein Handeln anknüpfen, wenn es als frei und als schlechthin aus mir selbst hervorgehend soll betrachtet werden können. Auf solche Weise also denke ich meine Selbstständigkeit als Ich. Ich schreibe mir ferner das Vermögen zu, diesen entworfenen Zweckbegriff durch ein reelles Handeln außer dem Begriff darzustellen; schreibe mir eine

reelle, wirksam im Seyn hervorbringende Kraft, die ganz etwas anders ist, als das bloße Vermögen der Begriffe. Jene Zweckbegriffe sollen nicht wie die Erkenntnißbegriffe, Nachbilder eines Gegebenen, sondern vielmehr Vorbilder eines Hervorzubringenden seyn. Hier scheint es, liegt der Punkt, an welchen das Bewußtseyn aller Realität sich anknüpft; die reele Wirksamkeit meines Begriffs und die reelle Thatkraft, die ich mir zufolge jener zuzuschreiben genöthigt bin, ist dieser Punkt. Verhalte es sich mit der Realität einer Sinnenwelt, außer mir, wie es wolle; Realität habe ich, sie liegt in mir. Ich denke diese meine reele Thatkraft, aber ich erdenke sie nicht. Ich fühle in mir Treiben und Streben weiter hinaus; dieses scheint wahr zu seyn, und das einzig Wahre. Da ich es bin, der dieses Treiben fühlt, und da ich über mich selbst, weder mit meinem ganzen Bewußtseyn, noch insbesondere mit meinem Gefühl hinaus kann, da dieses — Ich selbst das letzte bin, wo ich jenes Treiben erfasse, so erscheint es mir freilich als ein in mir selbst gegründetes Treiben zu einer in mir selbst gegründeten Thätigkeit *).

Ich habe das Organ gefunden, mit welchem ich diese Realität und mit dieser wahrscheinlich alle Realität ergreife. Nicht das Wissen ist dieses Organ; kein Organ kann sich selbst begründen und beweisen; jedes Wissen setzt ein noch Höheres voraus als seinen Grund und dieses Aufsteigen hat kein Ende. Der Glaube ist es; dieses freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht, weil wir nur bei dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können; er ist es, der dem Wissen erst

---

*) Bestimmung des Menschen. S. 128—133.

Beifall giebt, und das, was ohne ihn bloß Täuschung seyn könnte, zur Gewißheit und Ueberzeugung erhebt. Er ist kein Wissen, sondern ein Entschluß des Willens, das Wissen gelten zu lassen. Alle Bildung meiner selbst und Anderer muß vom Willen, nicht vom Verstande ausgehen, das durchaus ausgeführte, bloße und reine Wissen führt lediglich zu der Erkenntniß, daß wir nichts wissen können. Aus dem Gewissen allein stammt die Wahrheit *).

Durch die Gebote des Gewissens allein kommt Wahrheit und Realität in meinen Vorstellungen. Die Natur, in welcher ich zu handeln habe, ist nicht ein fremdes, ohne Rücksicht auf mich zu Stande gebrachtes Wesen, in welche ich nie eindringen könnte. Sie ist durch meine eigne Denkgesetze gebildet, und muß wohl mit denselben übereinstimmen; sie muß wohl mir überall durchaus durchsichtig und erkennbar und durchdringbar seyn bis in ihr Inneres. Sie drückt überall nichts aus, als Verhältnisse und Beziehungen meiner selbst zu mir selbst und so gewiß ich hoffen kann, mich selbst zu erkennen, so gewiß darf ich mir versprechen, sie zu erforschen **). Vom Bedürfniß des Handelns geht das Bewußtseyn der wirklichen Welt aus, nicht umgekehrt vom Bewußtseyn der Welt das Bedürfniß des Handelns. Wir handeln nicht, weil wir erkennen, sondern wir erkennen, weil wir zu handeln bestimmt sind; die practische Vernunft ist die Wurzel aller Vernunft ***).

Das Gebot des Handelns, welches durch sich selbst in mir einen Zweck setzt, eröffnet mir die Aussicht auf eine

*) Die Bestimmung d. Menschen. S. 135–138.

**) Ebendas. S. 142 flg.

***) Ebendas. S. 150.

andere Welt, die ein Zustand und kein Handeln, aber eine andere und bessere Welt ist, als die für mein sinnlich Aug vorhandene, es macht, daß ich sie begehre, sie mit allen meinen Trieben umfasse, und ersehne, nur in ihr lebe und nur an ihr mich befriedige. Die gegenwärtige Welt kann ich mir nicht als den letzten Zweck denken. Nur inwiefern ich den gegenwärtigen Zustand nur als Mittel, Durchgangspunct zu einem höhern und vollkommnern betrachten darf, erhält er Werth für mich. In dem gegenwärtigen findet mein Gemüth keine Ruhe, unwiderstehlich, nach dem künftigen und bessern strebt unaufhaltsam hin mein ganzes Leben *).

Der Wille ist das Wirkende und Lebendige der Vernunftwelt. Ich stehe im Mittelpunkt zweier gerade entgegengesetzter Welten, einer sichtbaren, in der That einer unsichtbaren und schlechthin unbegreiflichen, in der der Wille entscheidet; ich bin eine der Urkräfte für beide Welten. Mein Wille ist es, der beide umfaßt. Dieser Wille ist schon an und für sich selbst Bestandtheil der übersinnlichen Welt; so wie ich ihn durch irgend einen Entschluß bewege, bewege und verändere ich etwas in dieser Welt, und meine Wirksamkeit fließt fort über das Ganze und bringt Neues, ewig Dauerndes hervor, das da nun ist und nicht mehr gemacht zu werden bedarf. Nicht erst, nachdem ich aus dem Zusammenhang der irdischen Welt gerissen seyn werde, werde ich den Eintritt in die überirdische erhalten; ich bin und lebe schon jetzt in ihr, weit wahrer, als in der irdischen; schon jetzt ist sie mein einziger fester Sandpunkt, und das ewige Leben, das ich schon längst in Besitz ge-

*) Die Bestimmung des Menschen. S. 152 - 154.

nommen, ist der einzige Grund, warum ich das irdische noch fortführen mag. Das, was sie Himmel nennen, liegt nicht jenseits des Grabes, es ist schon hier um unsere Natur verbreitet und sein Licht geht in jedem reinen Herzen auf. Durch mein Sollen bin ich schon jetzt ein Bürger des Reichs der Freiheit und der Vernunfthätigkeit durch sich selbst *).

In Bezug auf die Beschaffenheit der Folgen unsers Willens leben wir im Gegenwärtigen im Glauben, im künftigen leben wir ein Leben des Schauns. Das gegenwärtige Leben ist der Anfang unserer Existenz, das künftige ist die Fortsetzung desselben, für dasselbe müssen wir uns einen Anfang und einen bestimmten Standpunkt erwerben. Der ganze Endzweck der Vernunft ist reine Thätigkeit derselben, schlechthin durch sich selbst und ohne eines Werkzeugs außer sich zu bedürfen, — Unabhängigkeit von Allem, was nicht selbst Vernunft ist, absolute Unbedingtheit. Ich bin unsterblich, unvergänglich, ewig, sobald ich den Entschluß fasse, dem Vernunftgesetz zu gehorchen, ich soll es nicht erst werden. Ich ergreife durch jenen Entschluß die Ewigkeit und streife das Leben, das Leben im Staube und alle andere sinnlichen Leben, die mir noch bevorstehen können, ab, und versetze mich hoch über sie. Ich werde mir selbst zur einigen Quelle alles meines Seyns und meiner Erscheinungen, und habe von nun an, unbedingt durch etwas außer mir, das Leben in mir selbst. Mein Wille, den ich selbst und kein Fremder, in die Ordnung jener Welt füge, ist diese Quelle des wahren Lebens und der Ewigkeit **). Ohne Aussicht auf irgend einen begreifli-

*) Die Bestimmung des Menschen. S. 179 flg.
**) Ebendas. S. 184—189.

chen Zweck; ohne Untersuchung, ob aus meinem Willen irgend etwas anders erfolge, als das Wollen selbst, soll ich gesetzmäßig wollen. Mein Wille steht allein da, abgesondert vom Allem, was er nicht selbst ist, bloß durch sich und für sich selbst seine Welt; nicht bloß, daß er absolut Erstes sey und daß es vor ihm kein anderes Glied gebe, das in ihn eingreife und ihn bestimme, sondern auch, daß aus ihm kein denkbares und begreifliches Zweites folge, und dadurch seine Wirksamkeit unter ein fremdes Gesetz falle. Denn alsdann würde er beschränkt. Der Wille verschmäht schlechthin alle irdische, überhaupt alle außer ihm liegende Zwecke und stellt sich selbst um seiner selbst willen als letzten Zweck hin. So wird der Wille in eine übersinnliche Ordnung hinübergewiesen, in welcher der Wille rein durch sich selbst, ohne alles außer ihm liegendes Werkzeug, in einer ihm gleichen, rein geistigen, von ihm durchaus durchdringbaren Sphäre, Ursache werde *).

Die Welt ist nichts weiter, als die nach begreiflichen Vernunftgesetzen versinnlichte Ansicht unsers innern Handlens, als bloßer Intelligenz, innerhalb unbegreiflicher Schranken, in die wir nun einmal eingeschlossen sind, — sagt die transcendentale Theorie; und es ist dem Menschen nicht zu verargen, wenn ihm bei dieser gänzlichen Verschwindung des Bodens unter ihm unheimlich wird. Jene Schranken sind ihrer Entstehung nach allerdings unbegreiflich; aber was verschlägt dir auch dieß? — sagt die praktische Philosophie; die Bedeutung derselben ist das Klarste und Gewisseste, was es giebt, sie sind deine bestimmte Stelle in der moralischen Ordnung der Dinge. Was du zufolge ihrer

---

*) Die Bestimmung des Menschen. S. 189—191.

wahrnimmst, hat Realität, die einzige, die dich angeht und die es für dich giebt; es ist die fortwährende Deutung des Pflichtgebotes, der lebendige Ausdruck dessen, **was** du sollst, da du ja sollst. Unsere Welt ist das versinnlichte Material unserer Pflicht; dieß ist das eigentliche Reelle in den Dingen, der wahre Grundstoff aller Erscheinung. Der Zwang, mit dem der Glaube an die Realität derselben sich uns aufdringt, ist ein moralischer Zwang, der einzige für das freie Wesen mögliche. So, als das Resultat einer moralischen Weltordnung, kann man das Princip dieses Glaubens an die Realität der Sinnenwelt gar wohl Offenbarung nennen. Unsere Pflicht ist's, die in ihr sich offenbart *).

Dieses ist der wahre Glaube; diese moralische Ordnung ist das **Göttliche**, das wir annehmen. Jene lebendige und wirkende moralische Ordnung ist selbst Gott; wir bedürfen keines andern Gottes, und können keinen andern fassen. Ihr wollt ein von der Welt unterschiedenes und in ihr nach Begriffen wirkendes, der Begriffe fähiges, persönliches und bewußtseyendes Wesen. Was nennt ihr nun Persönlichkeit und Bewußtseyn? Doch wohl, was ihr in euch selbst gefunden, an euch selbst kennen gelernt habt? daß ihr aber dieses ohne Beschränkung und Endlichkeit schlechterdings nicht denkt, noch denken könnt, kann euch die geringste Aufmerksamkeit auf eure Construction dieses Begriffes lehren. Ihr macht sonach dieses Wesen durch die Beilegung jenes Prädicats zu einem Endlichen, zu einem Wesen eures Gleichen. Es ist also gewiß, das Gewisseste, daß es einen Gott, d.

*) Philos. Journal, herausgegeben von Fichte u. Niethammer. Bd. VIII. S. 12. 13.

h. eine moralische Weltordnung giebt, daß jedem vernünftigen Individuum seine bestimmte Stelle in dieser Weltordnung angewiesen ist, und auf seine Arbeit gerechnet wird, daß jedes Schicksal, inwiefern es nicht etwa durch sein eignes Betragen verursacht ist, Resultat ist von diesem Plane, daß jede wahrhaft gute Handlung gelingt, jede böse mißlingt, und denen, die nur das Gute recht lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen *).

Die einfache Selbstgewißheit des Ich, welche Cartesius in seinem cogito, ergo sum ausgesprochen hat, suchte Kant zu vermitteln, zu bestimmen; er suchte die immanente Form derselben. Er fand sie in seiner transcendentalen Einheit der Apperception und den Categorien. Das ist der Mittel- und Höhepunct seines ganzen Systems. Die transcendentale Synthesis des Selbstbewußtseyns war ihm aber etwas Gegebenes, die er nur suchte, um seine Categorien anzüknüpfen. Die Categorien wurden nun nicht immanent aus ihrem Grundprincip abgeleitet, sondern nur aus der allgemeinen formalen Logik, mithin empirisch aufgenommen. So sagt Kant: „um ein solches Princip auszufinden, nach dem der Verstand völlig ausgemessen und alle Functionen desselben, daraus seine reinen Begriffe entspringen, vollzählich und mit Präcision bestimmt werden könnten, sah ich mich nach einer Verstandeshandlung um, die alle übrigen enthält und sich nur durch verschiedene Modification oder Momente unterscheidet, das Mannigfaltige der Vorstellung unter die Einheit des Denkens überhaupt zu bringen und da fand ich, diese Verstan-

---

*) Philos. Journal ꝛc. Bd. VIII. S. 13. 15. 17. 18.

deshandlung bestehe im Urtheilen. Hier lag nun schon fertige, obgleich noch nicht ganz von Mängeln freie Arbeit der Logiker vor mir, dadurch ich in Stand gesetzt wurde, eine vollständige Tafel reiner Verstandesfunctionen, die aber in Ansehung alles Objects unbestimmt waren, darzustellen. Ich bezog endlich diese Functionen zu urtheilen auf Objecte überhaupt, oder vielmehr auf die Bedingung, Urtheile als objectiv gültig zu bestimmen, und es entsprangen reine Verstandesbegriffe, bei denen ich außer Zweifel seyn konnte, daß gerade nur diese, und ihrer nur soviel, nicht mehr noch weniger, unsere ganze Erkenntniß der Dinge aus bloßem Verstande ausmachen können. Ich nannte sie Categorien. Das Ich ist kein Begriff, sondern nur Vorstellung desjenigen, worauf alles Denken in Beziehung steht, und nur Beziehung der innern Erscheinungen auf das unbekannte Subject derselben*)." Und doch macht Kant in derselben Schrift**) die bestimmte Forderung, die Selbsterkenntniß der Vernunft müsse wahre Wissenschaft werden, worin das Feld ihres richtigen, von dem ihres nichtigen und fruchtlosen Gebrauchs, so zu sagen, mit geometrischer Gewißheit unterschieden werde. Dieses konnte nur durch die Transcendentalphilosophie geschehen, die bis auf die innerste subjective Wurzel des Ich und seine immanente Grundform zurückgieng, aus der sich das Ich selbst mit strenger Nothwendigkeit seine immanente Form selbst producirte. So sollte das Princip der Selbstgewißheit seine Vollendung erhalten, und die formelle Natur des Selbstbewußtseyns zum Bewußtseyn kommen. Scimus, quae cogitando facimus, sagt Vico. Nur wenn das Ich sich selbst

---

*) Prolegomena. S. 119 flg. 136.

**) Ebendas. S. 109.

seinem Inhalt und seiner Form nach hervorbringt, so daß nichts für es ist, als was es selbst hervorbringt, ist es frei und selbstständig. Es hebt alle Voraussetzungen auf, indem nichts ist, als was es selbst setzt und als selbsthervorbringend begreift. So weiß es Alles als sich selbst; es ist Alles nur seine eigne Bestimmung und der Grundsatz des Cartesius: was ich so klar und deutlich als mich selbst erkenne, ist wahr, ist subjectiv-idealistisch ausgeführt und zur Vollendung gekommen.

Cartesius repräsentirt das Princip in seiner unbestimmten Allgemeinheit als Thesis und Forderung, Kant in seiner besondern Bestimmung, in seiner Besonderung als Entwicklung und Ausführung, Fichte in seiner vollen individuellen Bestimmtheit, in seiner Vollendung. Dem Cartesius ist wahr, was ihm so gewiß, als sein cogito, ergo sum, so gewiß, als sein Sichselbstdenken ist, Kant, was die subjectiven Formen selbst in die Erkenntniß der Dinge legen, Fichte, was das Ich selbst setzt und im Selbstsetzen begreift.

Fichte hat die formelle Natur des Selbstbewußtseyns oder Ichs erkannt. Das Ich kann sich nicht anders erkennen, als indem es sich selbst hervorbringt, nur indem es durch und für sich wird, was es an sich ist, explicirt es sein Wesen. Das Wesen alles Lebendigen besteht darin, daß es sich fortwährend hervorbringt. Das Wesen des Geistes besteht darin, daß er sich durch sein freies Wissen und Wollen hervorbringt. Er ist also das Hervorbringende und Hervorgebrachte, und nur indem er beides ist, erkennt er sich selbst und Alles außer sich. Er kann nie aus sich heraustreten, um sich selbst oder objectives Daseyn zu erkennen; er ist der sich selbst bestimmende, sich bethätigende und in dieser Thätigkeit sich selbst begreifende und sich selbst bewußtseyende. Nur in dem fortwährenden

Kreislauf des Sichselbstvorstellens, sich selbst Objectwerdens, sich zum Objectbestimmens und darin sich Selbsterkennens besteht das Wesen des Geistes. Die Wurzel des Ich ist also Thätigkeit, Selbstbethätigung, Actuosität, um actu für sich zu werden, was es an sich ist und werden kann; es ist das Licht, das sich selbst und die Gegenstände erleuchtet. Indem es sich hervorbringt, wird es seiner bewußt, und indem es seiner bewußt wird, bringt es sich hervor. Das ist die Grundform aller Selbst- und Wesenserkenntniß. Daher ist alles Erkennen seiner Natur nach g e n e t i s c h. Das Selbstbewußtseyn ist keine bloße Form des Geistes, als der Substanz, welcher es inhärirte, sondern es ist die Substanz des Geistes selbst. Der Geist ist sich selbst Unterstand und Gegenstand und nur in der unauflöslichen selbstbewußten Einheit beider besteht sein Wesen. Die Selbstgewißheit ist daher (subjective) Grundlage aller übrigen Gewißheit und Erkenntniß. Diese Selbstgewißheit soll aber der Wahrheit gleich werden, d. h. die subjective Gewißheit, welche die subjective Grundlage aller Wahrheit ist, soll sich zur objectiven erweitern und vollenden. Da das Ich dieses aber nur in und durch sich selbst kann, weil es nicht außer sich gehen, sich nicht selbst überspringen kann, sondern dieses In- und Bei-sich-selbst-Bleiben die Grundbedingung aller Erkenntniß ist und bleibt, seine Gewißheit aber zur Wahrheit werden soll: so tritt ihm mit dieser Erkenntniß zugleich der ganze Gegensatz seiner selbst zu Gott und der Welt hervor. So bricht denn nun gerade hier der Dualismus mit der ganzen Macht der Forderung hervor, ihn aufzuheben, d. h. das Ich dem Nicht-Ich gleichzusetzen. Hier entsteht der Zwiespalt, den das Ich nicht lösen kann: das Ich kann nicht außer sich gehen, um zur Wahrheit zu gelangen, in sich selbst kann es sie aber nicht finden. So entsteht ein permanentes

Sollen: Ich soll gleich Nicht-Ich werden und damit der Proceß ins Unendliche. So muß es sich denn zur Tantalus-Qual verurtheilen. Und doch findet es in dieser Qual seine Glückseligkeit. Denn in diesem Sollen spricht sich sein höheres Wesen, seine moralische göttliche Natur aus. In diesem Sollen und Streben sieht es die Bürgschaft seiner höhern Natur, durch die es sich über die ganze Macht und und Gewalt dieser sinnlichen Welt erhoben und erhaben fühlt. Das Streben, der Drang zum Unendlichen ist ihm die einzige Realität an diesem Schein. An diese Realität klammert es sich mit einer krampfhaften Gewalt, und sucht sich aus den Fluthen der Sinnenwelt zu retten, seine Ketten, durch die es an sie gefesselt ist, zu brechen.

Im Wissen giebt es für es kein Heil; denn es hat sich sein Selbsterkennen in ein künstliches Gewebe von Schein verwandelt, Alles ist nur Vorstellung von Vorstellung, die wieder nur Vorstellung zum Grunde hat. Es hat das Kantische Ding an sich aufgehoben und mußte es aufheben, wenn es die wahre Form des Selbstbewußtseyns erreichen wollte. Mit dieser That hat es das Kantische System von seiner Halbheit erlöst und das Wesen des Selbstbewußts seyn erkannt. War das Ding an sich weggenommen, mit dem Kant dem Schein die Bedeutung der Erscheinung gab, so lag die Welt des Scheins offen da. Von ihr kann sich das Wissen nicht befreien, denn es ist nur Bild des Bildes, ohne Urbild, Grund und Realität. Das Ich producirt sich nicht dem Inhalt, sondern nur seiner wesentlichen Form nach, d. h. es reproducirt bloß sein Wesen; seine Hervorbringung ist keine primitive, sondern eine secundäre. Es bringt nur das, was es an sich, als geschaffenes Wesen ist, hervor, es soll, was es seinem Geschaffenseyn nach ist, durch sein freies Wissen und Wollen werden.

Darin hat sein Wissen, Wollen nd Handeln seinen letzten Grund, und es kann sich in theoretischer und praktischer Hinsicht begründen. Es hat seine wahre Realität gefunden, in der es allein frei ist im Erkennen und Handlen. Dem Fichtischen Ich, als dem subjectiv-logischen Ich, fehlt aber der Grund, in dem es sich im Theoretischen und Practischen begründen könnte, es ist sich selbst schöpferischer Grund, und hat so, indem es sich verabsolutirt hat, seine wahre objective Begründung unmöglich gemacht. Daher ist das Erkennen bloße Vorstellung, bloße Erscheinung ohne Wesen; somit sich selbst vernichtender Schein, aus dem sich das Ich durch das practische Gebiet retten will. Aber auch hier fehlt der Grund, auch hier macht sich das Ich zum schöpferischen Grund, ist absolute Kausalität, daher ist das Streben ohne Ende zum höchsten Zweck gemacht. So zeigt sich auch hier die Nichtigkeit des practischen subjectiven Ich.

So wurde durch Cartesius, Kant und Fichte die abstracte Form des Selbstbewußtseyns oder Ich erkannt, aber durch den letzten das subjectiv-logische Ich zum Absoluten gemacht; die Selbstgewißheit für den Real-Grund aller Wahrheit genommen. Dadurch hatte sich die Philosophie in dem Dualismus befestigt, und den Weg zum Ausgang aus demselben sich selbst gänzlich unmöglich gemacht. Der Dualismus trat bei Cartesius in seiner abstractesten Form auf als Denken und Ausdehnung; bei Kant bestimmt er sich concreter als Form und Inhalt; bei Fichte als Ich und Nicht-Ich, Subject und Object. Die Selbstgewißheit bleibt subjectiv; sie wird erst durch objective Begründung zur Wahrheit. In der (subjectiven) Selbstgewißheit diese objective Begründung und Wahrheit finden wollen, heißt das Endliche, das ohne seinen Grund

Schein ist, verabsolutiren, und da der Geist nicht ruhen und rasten kann bis er seinen Grund gefunden hat, so tritt die unendliche Sehnsucht und der nie hier zu befriedigende Trieb, das endlose Streben ein, in dem der Geist sich verzehrt.

Es muß nun vor Allem dem philosophischen Geiste das Bewußtseyn über diesen Standpunkt entstehen, das Bewußtseyn über das Wesen der bisherigen subjectiven Begründung. Dieses Bewußtseyn spricht die ganze Nichtigkeit der bloß subjectiv-logischen Selbstbegründung und das ganze Bedürfniß der objektiven Begründung, oder des Uebergangs zur objectiven Begründung, die philosophische Noth und Verzweiflung, die ganze Wehmuth des zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit ohne Brücke schwebenden Bewußtseyns aus. Dieses ist der philosophische Standpunkt Jacobi's.

Jacobi.

Es ist seit Aristoteles ein Streben in der Philosophie entstanden, die ursprüngliche, unmittelbare Erkenntniß dem durch Abstraction bedingten Reflexionsvermögen, das Urbild dem Abbilde unterzuordnen. Es sollte fortan nichts mehr für wahr gelten, als was sich beweisen, zweimal weisen ließe. Die Vernunft war zum Verstand gemacht, ihr aber der königliche Titel gelassen. So gieng es bis Kant, der den Proteus fesselte, und ihn nöthigte, in seiner wahren Gestalt zu erscheinen. Er zeigte, daß das, was man für Erkenntniß des Uebersinnlichen ausgebe, seyen nur durch Negation erzeugte Ideen, deren objective Gültigkeit ewig unerweislich bleiben müsse. Durch Enthüllung eines falschen Rationalismus wurde für den ächten wenigstens ein leerer

Platz gewonnen. Dieses ist Kant's wahrhaft große That, sein unsterbliches Verdienst. Kant verhehlte sich nicht, daß dieser leere Platz sich sogleich in eine alle Erkenntniß des Wahren in sich verschlingenden Abgrund verwandlen müßte, wenn nicht Gott ins Mittel träte. Hier begegnen sich Kant's Lehre und die meine *). Kant's System ist die bis aufs Höchste getriebene Ausführung des Cartesianischen Satzes: cogito, ergo sum, den ich lieber umkehren möchte; und deswegen habe ich einige Hoffnung, daß diese Revolution die letzte der Cartesianischen Lehre seyn werde **). Daß sich die Gegenstände nach dem Subject richten müssen, könnte nur durch eine Deduction des Objects allein aus dem Subject, d. h. durch Construction zugleich des Objects und Subjects geschehen, so daß beide sich, als sich gegenseitig voraussetzend und zugleich identisch darstellten. Wie konnte sonst mit der Wirklichkeit apriorischer Erkenntnisse zugleich ihre Möglichkeit, mit dieser zugleich ihre Nothwendigkeit erhellen? Das Erkenntnißvermögen kann nicht aus sich herausgehen, ohne Widerspruchs seines eignen Wesens, es muß daher das Wahre als nie zu Erkennendes liegen lassen. Sollte eine Synthesis a priori erklärt werden, so mußte man zugleich eine reine Antithesis erklären. Aber davon findet sich bei Kant keine Ahndung dieses Bedürfnisses. Er spricht nur von der Synthesis eines Gleichartigen ohne vorgegangener Antithesis, als wäre ihre Möglichkeit nicht dem geringsten Zweifel unterworfen. Das Mannigfaltige für die Synthesis ward von ihm vorausgesetzt und sollte dennoch bleiben, wenn man von allem Empirischen

---

*) Jacobi's Werke. Bd. II. S. 11–14. 17. 33. 34.

**) Ebendas. Bd. III. S. 518.

abstrahirte. Dieses ist der Grunddirrthum des Systems. Dieses soll nun nachgewiesen werden, und damit, daß der Kriticismus seine Aufgabe: wie Urtheile a priori möglich sind, nicht gelöst hat, und überhaupt nicht gelöst werden kann, weil ein ursprüngliches Synthesiren ein ursprüngliches Bestimmen und dieses ein Schaffen aus Nichts wäre *).

Das Ich in der transcendentalen Apperception ist keine Abstraction, aber wir gelangen nur durch Abstraction zu ihrer Vorstellung. Es ist die Einheit, in welcher alle Verknüpfungen vorgenommen werden, nicht die Handlung der Verknüpfung selbst. Abstrahiren wir daher von aller empirischen Synthesis, so bleibt nicht die reine Synthesis als Handlung übrig, wie Kant meint, sondern nur die Einheit, worin synthesirt wird; nicht eine durch Synthesis gewordene, sondern für die Synthesis bestehende Einheit. Es schwebt nach Kant's Theorie Alles ohne Haltung im menschlichen Erkenntnißvermögen zwischen einem problematischen = X des Objects und einem ebenso problematischen = X des Subjects, welche beide, man weiß nicht woher, kommen und wohin wollen. Ich habe das achtzehn Jahrelang zu begreifen gesucht, wie ein Mannigfaltiges, zu welchem die Einheit und eine Einheit, zu welchem das Mannigfaltige nur hinzukommt, vorstellbar, wie diese reine Begebenheit zu denken ist. Wenn sie aber beide vorausgesetzt, nur in einander und zugleich gedacht werden können, als forma substantialis alles Denkens und Seyns, was wird alsdann aus der ganzen Kantischen a priori Weberey? Raum, Zeit und Bewußtseyn sind die drei Eins? Wie gelangt man zur reinen Einheit und reinen Vielheit, den Bedingungen reiner Synthesis? Keines von diesen drei Einen ist ja

*) Werke. Bd. III. S. 73—76. 79. 80.

nur in und für sich selbst eine Einheit. Was bringt in jene drei Unendlichkeiten Endlichkeit? Was befruchtet Raum und Zeit a priori mit Zahl und Maaß? verwandelt sie in reines Mannigfaltige, was bringt die reine Spontaneität zur Oscillation, das Bewußtseyn a priori zum Bewußtseyn? Es ist ein gegenseitiges, bedingendes Produciren und Reproduciren des Producirens, eine transcendentale Einbildungskraft. Jenes gebiert das Objective, dieses das Subjective, Vorbild und Nachbild, Gegenstand und Vorstellung von Gegenständen. So wie ihm diese geboren sind, hat er auch Erkenntniß und vermag kraft der ihm beiwohnenden real-idealen und ideal-realen Synthesis und Analysis (der reproducirend-producirenden Einbidungskraft) diese Erkenntniß auch ins Unendliche zu erweitern und zu erklären *). Der formale Verstand bringt den realen hervor. Jener ist handelnd und als handelnder die reine synthetische Vorstellungskraft. Dieser ist das Begreifen durch rein reproductive, d. h. rein analytische Erkenntnißkraft. Der eine ist ein reines Denken vor allem Begreifen, ein Denken des Denkens, der andere ein etwas denkendes Denken. Die drei Einheiten — Raum, Zeit, ursprüngliches, ganz reines Bewußtseyn, sind Eure Thesis, Principien. In dem dritten soll die Synthesis schon enthalten seyn — ohne Antithesis. In den zwei ersten soll Antithesis ohne Thesis sich finden lassen. Werden nun diese drei Thesen in Vereinigung gedacht, so ist Alles beisammen, was zur Bildung eines Begriffs erfordert wird **). Aber wie kommt ihr mit einem reinen rein von der Stelle? Die reine Zeit ist das Bewußtseyn als Bedingung aller Succession, also keine Zeit, die selbst nicht fließende, sondern immer still-

*) Werke. Bd. III. S. 110. 112–114. 115–118.

**) Ebendas. Bd. III. S. 120–123.

stehende Zeit? Wie erheben sich abe rin diesem stillen Meer einer unbeweglichen Ewigkeit, wovon wir ein Bild in uns haben sollen, Wellen? Die Spontaneität der Einbildungskraft bringt euch durch successive Synthesis Zeit in die Zeit, Raum in den Raum; dort erregt und bildet sie Wellen, hier entwirft sie Gestalten. Aber damit kommen keine Zeiten in die Zeit, keine Zeitbestimmungen und kein Mannigfaltiges der Zeit. Die Schwierigkeit ist hier also in Hinsicht euerer drei fließenden Gründe der Einheit: nämlich die Unterbrechung derselben a priori, ihr Uebergang zur Mannigfaltigkeit durch bestimmende Verendlichung, die Verwandlung aus einem wesentlichen Einfachen in ein wesentlich Zusammengesetztes, des reinen Raums in reine Räume, der reinen Zeit in reine Zeiten, des reinen Bewußtseyns in reine Vor- und Nachurtheile oder Begriffe; Alles rein a priori *).

Nach Kant sind sowohl die Gegenstände, als ihre Verhältnisse bloß subjective Wesen, bloße Bestimmungen unseres Selbsts und ganz und gar nicht außer ihm vorhanden. Alle Erfahrung ist nur unsere eigne Empfindung. Ueber die Quelle derselben wissen wir nichts, das Princip der Spontaneität, durch das wir die Empfindungen kennen, kennen wir auch nicht. Es ist die Einbildungskraft. Es ist also hier nirgends objective Erkenntniß **). So geschah es, daß Kant zwischen der objectiven Realität, von der, nach ihm, der menschliche Verstand schlechterdings abgeschnitten seyn sollte, nnd der sinnlichen Wahrnehmung, über die er sich dennoch zu erheben hatte, dergestalt zu schweben kam, daß er in dieser Mitte von Himmel und Erde sowohl diese, als

*) Werke. Bd. III. S. 131. 132. 137—140.

**) Ebendas. Bd. II. S. 305 flg.

ſenen verlor *). Der Kern der Kantiſchen Philoſophie iſt die von ihm zur vollkommenſten Evidenz gebrachte Wahrheit: daß wir einen Gegenſtand nur in ſo weit begreifen, als wir ihn in Gedanken vor uns werden laſſen, ihn im Verſtande zu erſchaffen vermögen. Vico hatte vor Kant ſchon geſagt: Geometrica ideo demonstramus, quia facimus; Physica, si demonstrare possemus, faceremus. Alſo Kant: nur das ſehen wir vollkommen ein und begreifen es, was wir zu conſtruiren im Stande ſind.

Der mit ſtrenger Conſequenz durchgeführte Kantiſche Kriticismus mußte die Wiſſenſchaftslehre hervorbringen **).

Ich rufe Sie, ſchreibt Jacobi an Fichte, unter den Juden der ſpeculativen Vernunft für ihren König, für den Meſſias, den königsberger Täufer aber nur für ihren Vorläufer aus. Das Zeichen, das Sie gegeben haben, iſt die Vereinigung des Materialismus und Idealismus zu einem ungetheilten Weſen, ein Zeichen nicht ganz unnähnlich jenem des Propheten Jonas.

Wir ſind beide, denke ich über den Begriff der Wiſſenſchaft einverſtanden, daß ſie in dem Selbſthervorbringen ihres Gegenſtandes beſtehe, und nichts anderes ſey, als dieſes in Gedanken Hervorbringen ſelbſt; daß alſo der Inhalt jeder Wiſſenſchaft, als ſolcher, nur ein inneres Handlen ſey, und die nothwendige Art und Weiſe dieſes in ſich freien Handels, ihr ganzes Weſen ausmacht. Jede Wiſſenſchaft, ſage ich, wie Sie, iſt ein Object-Subject nach dem Urbilde des Ich, welches Ich allein

*) Werke. Bd. III. S. 360 flg.

**) Ebendaſ. S. 351—354.

Wissenschaft an sich, und dadurch Princip und Auflösungsmittel aller Erkenntnißgegenstände, das Vermögen ihrer Destruction und Construction, in bloß wissenschaftlicher Absicht, ist. In Allem und aus Allem sucht der menschliche Geist nur sich selbst, Begriffe bildend, wieder hervor; strebend und widerstrebend; unaufhörlich vom augenblicklichen bedingten Daseyn, das ihn gleichsam verschlingen will, sich losreißend, um sein Selbst- und in-sich-seyn zu retten, es alleinthätig und mit Freiheit fortzusetzen. Diese Thätigkeit der Intelligenz ist in ihr eine nothwendige Thätigkeit, sie ist nicht, wo diese Thätigkeit nicht ist. Beide wollen wir, daß die Wissenschaft des Wissens vollkommen werde, nur mit dem Unterschied: daß Sie es wollen, damit sich der Grund aller Wahrheit, als in der Wissenschaft des Wissens liegend zeige, ich, damit offenbar werde, dieser Grund: das Wahre selbst, sey nothwendig außer ihr vorhanden *).

Eine reine, durchaus immanente Philosophie, eine Philosophie aus Einem Stück, ein wahres Vernunftsystem ist auf die Fichtische Weise allein möglich. Offenbar muß Alles in und durch Vernunft, im Ich als Ich, in der Ichheit allein gegeben und in ihr schon enthalten seyn, wenn reine Vernunft allein, aus sich allein, soll Alles herleiten können. Von Vernunft ist die Wurzel: Vernehmen. Reine Vernunft ist ein Vernehmen, das nur sich selbst vernimmt, oder: die reine Vernunft vernimmt nur sich. Das Philosophiren der reinen Vernunft muß also ein chemischer Proceß seyn, wodurch Alles außer ihr in Nichts verwandelt wird, und sie allein übrig läßt — einen so reinen Geist, daß er in dieser seiner Reinheit selbst nicht seyn, sondern

*) Werke. Bd. III. S. 13–17.

nur Alles hervorbringen kann; dieses aber wieder in solcher Reinheit, daß es ebenfalls selbst nicht seyn, sondern nur als im Hervorbringen des Geistes vorhanden, angeschaut werden kann: das Gesammte eine bloße That-That. Wir begreifen eine Sache nur insofern wir sie construiren, in Gedanken vor uns entstehen werden lassen können. Sonst begreifen wir sie nicht. Daher müssen wir den Gegenstand unsers Begreifens objectiv oder für sich bestehend in Gedanken aufheben, um ihn durchaus subjectiv zu unserm eignen Geschöpf — ein bloßes Schema — werden zu lassen. Daher muß der menschliche Geist, da sein philosophisches Verstehen schlechterdings nicht über sein eignes Hervorbringen hinausreicht, um das Reich der Wesen mit den Gedanken zu erobern, Welt-Schöpfer und sein eigner Schöpfer werden. Nur in dem Maaß, wie ihm das letzte gelingt, wird er in dem ersten Fortgang spüren. Aber auch sein eigner Schöpfer kann er nur unter der angegebenen allgemeinen Bedingung seyn; er muß sich dem Wesen nach vernichten, um allein im Begriffe zu erstehen, sich zu haben: in dem Begriffe eines reinen absoluten Ausgehens und Eingehens ursprünglich — aus Nichts, zu Nichts, für Nichts, in Nichts: oder dem Begriff einer Pendelbewegung, die als solche, sich nothwendig selbst Schranken setzt im Allgemeinen; aber bestimmte Schranken nur hat, als eine besondere und eine unbegreifliche Einschränkung, nach Analogie der ausdehnenden und zusammenziehenden Kraft der Materie **). Es ist bloß das Weben eines Webens, eine Danaiden- und Irions-Seeligkeit, womit uns ergeht, wie mit dem Nürnberger Grillenspiel, das uns verdorben ist, wenn wir es ganz verstehen, wenn wir

*) Werke. Bd. III. S. 19—22.

es wissen. Alle Philosophien giengen darauf aus, hinter die Gestalt der Sache, das ist zur Sache selbst; hinter die Wahrheit, das ist zum Wahren zu kommen; sie wollen das Wahre wissen — unwissend, daß, wenn das Wahre menschlich gewußt werden könnte, es aufhören müßte, das Wahre zu seyn, um ein bloßes Geschöpf menschlicher Erfindung eines Ein- und Ausbildens wesentlicher Einbildung zu werden. Von dieser Unwissenheit haben uns die zwei großen Männer, Kant und Fichte, befreit, von Grund aus erst der letzte. Sie haben die höhere Mechanik des menschlichen Geistes entdeckt.

Ich verstehe unter dem Wahren etwas, was vor und außer dem Wissen ist. Vernehmen setzt ein Vernehmbares, Vernunft das Wahre zum Voraus. Es ist Wahrnehmungsvermögen. Eine nicht bloß wahrnehmende, sondern alle Wahrheit aus sich hervorbringende Vernunft, welche das Wesen selbst der Wahrheit ist, muß allerdings vorhanden seyn, oder es wäre überall weder Gutes, noch Böses vorhanden; die Wurzel der Natur und aller Wesen wäre ein reines Nichts. So gewiß ich die Vernunft besitze, so gewiß besitze ich nicht mit ihr die Vollkommenheit des Lebens, und so gewiß weiß ich, es ist ein höheres Wesen, und ich habe in ihm meinen Ursprung. Ich bin nicht und mag nicht seyn, wenn Er nicht ist! — Ich selbst kann mein höchstes Wesen nicht seyn. Ich behaupte: der Mensch findet Gott, weil er sich selbst nur zugleich mit Gott finden kann, und er ist sich selbst unergründlich, weil ihm das Wesen Gottes nothwendig unergründlich ist. Nothwendig! weil sonst im Menschen ein übergöttliches Vermögen wohnen, Gott vom Menschen müßte erfunden werden können. Dann wäre Gott nur ein Gedanke des Endlichen, ein eingebildetes und mit nichten das höchste, allein in sich bestehende Wesen. So verhält

es sich nicht; und darum verliert der Mensch sich selbst, sobald er widerstrebt sich in Gott auf eine seinem Verstande unbegreifliche Weise zu finden; sobald er sich in sich allein begründen will. Alles löset sich ihm dann allmählich auf in sein eigenes Nichts. Eine solche Wahl aber hat der Mensch nur: das Nichts oder einen Gott. Das Nichts erwählend, macht er sich zu Gott *).

Es giebt ursprüngliche, einfache, unmittelbar gewisse, durchaus positive Wahrheiten, die ohne wo anders hergenommene Beweise und Zeugnisse irgend einer Art im Gemüth als die höchsten gelten. Auf diese allein gründet sich jene Herz und Geist veredelnde Zuversicht. Solche Wahrheiten entdecken wir in dem Grundtriebe unseres Wesens. Ihn haben die Menschen von jeher den Trieb nach den göttlichen Dingen genannt. Jenes Gefühl heißt darum bald sittliches, bald Wahrheitsgefühl. In ihm offenbart sich ohne Anschauung, ohne Begriff, unergründlich und unaussprechlich, das in sich Wahre, Gute und Schöne **). Wohl giebt es ein Wissen von dem Uebernatürlichen, von Gott und göttlichen Dingen und zwar ist dieses Wissen das Gewisseste im menschlichen Geiste, ein absolutes, aus der menschlichen Vernunft unmittelbar entspringendes Wissen, aber zu einer Wissenschaft kann dieses Wissen sich nicht gestalten. Der Glaube an Gott ist keine Wissenschaft, sondern eine Tugend ***). Auf das unmittelbare Geistes und Gottesbewußtseyn gründet sich meine Philosophie. Es muß dabei ausgegangen werden vom Gefühl und Anschauung, es giebt durchaus keinen bloß spe-

---

*) Werke. Bd. III. S. 28—35. 48. 49.

**) Ebendas. S. 316. 317.

***) Ebendas. S. 385. 449.

culativen Weg zum Innewerden Gottes. Der Glaube ist Urlicht der Vernunft. Wir sehen nie das Absolute, wir glauben es. Das Nichtabsolute, das Bedingte sehen wir und nennen dieses Sehen ein Wissen. In dieser Sphäre herrscht die Wissenschaft. Die Wissenschaft des Nichtwissens besteht daher in der Erkenntniß, daß alles Menschliche nur Stückwerk sey und nothwendig bleiben müsse; sie ist ein wissendes Nichtwissen. Ueber dieses Stückwerk hinweg und hinauf führt nur der Glaube an die mit der Vernunft uns zu Theil gewordene Offenbarung *).

Wir Alle werden im Glauben geboren und müssen im Glauben bleiben. Wie könnten wir nach Gewißheit streben, wenn uns Gewißheit nicht zum Voraus schon bekannt ist; und wie kann sie uns bekannt seyn, anders als durch etwas, das wir mit Gewißheit schon erkennen? Dieses führt zu dem Begriffe einer unmittelbaren Gewißheit, welche nicht allein keiner Beweise bedarf, sondern schlechterdings alle Beweise ausschließt und einzig und allein die mit dem vorgestellten Dinge übereinstimmende Vorstellung selbst ist (also ihren Grund in sich selbst hat). Die Ueberzeugung durch Beweise ist eine Gewißheit aus der zweiten Hand, beruht auf Vergleichung und kann nie recht sicher und vollkommen seyn. Wenn nun jedes Fürwahrhalten, welches nicht aus Vernunftgründen entspringt, Glaube ist, so muß die Ueberzeugung aus Vernunftgründen selbst aus dem Glauben kommen und ihre Kraft von ihm allein empfangen **).

Wie es eine sinnliche Anschauung, eine Anschauung durch den Sinn, giebt, so giebt es auch eine rationale durch die Vernunft. Beide stehen als Erkenntnißquellen einander

---

*) Werke. Bd. IV. 1. Abthlg. S. XXXVIII, XLII. flg.

**) Ebendas. S. 210.

gegenüber und es läßt sich keine aus der andern ableiten. Mit der Vernunftanschauung drücken wir die Art und Weise aus, wie dem Verstand das den Sinnen Unerreichbare in überschwenglichen Gefühlen allein, und doch als ein wahrhaft Objectives — das er keineswegs bloß erdachte — zu erkennen gegeben wird. Die Hauptfrage ist: ist die menschliche Vernunft nur über den Sinnenanschauungen schwebender, auf sie allein in Wahrheit sich beziehender Verstand, oder ist sie ein höheres, den Menschen ein an sich wahres, gutes und schönes wirklich offenbarendes Vermögen? Der Grundirrthum ist, daß man durch fortgesetzte Abstraction des Verstandes den Begriff des Unbedingten zu gewinnen sucht *).

Alle Wirklichkeit, sowohl die körperliche, welche sich den Sinnen, als die geistige, welche sich der Vernunft offenbart, wird dem Menschen allein durch das Gefühl bewährt. Die Gefühle sind Grundurtheile der Vernunft. Die Vernunft leuchtet dem Verstand voran, dieser folgt seinem Lichte, und so entsteht die Wissenschaft. Die weissagende Vernunft, der inwendige Seher und Richter, der in sich gewisse Geist ist über Allem. Die Wissenschaft bricht nothwendig da ab, wo das Wirken der Freiheit sich kund thut. Das Bewußtseyn des Nichtwissens halte ich für das Höchste im Menschen und den Ort dieses Bewußtseyns für einen der Wissenschaft unzugänglichen Ort des Wahren **). Jeder Weg der Demonstration geht in Fatalismus aus. Jeder Beweis setzt etwas schon Bewiesenes zum Voraus, dessen Princip Offenbarung ist.

Lebendige Philosophie ist Geschichte. Die Philosophie

---

*) Werke. Bd. II. S. 59. 72. 73. 78.

**) Ebendas. S. 108—113. 121. III. S. 5.

kann ihre Materie nicht erschaffen; diese liegt immer da in gegenwärtiger oder vergangener Geschichte. Die lebendige Philosophie oder Denkungsart eines Volkes ergiebt sich aus seiner Geschichte oder Lebensweise. Der Verstand kommt erst hinten nach, die lebendige Erkenntniß kommt aus dem Leben**). Die Menschen möchten gerne mit bloßen Augen sehen ohne Licht**). Mir däucht, unsere Philosophie ist auf einem schlimmen Abwege, da sie über dem Erklären der Dinge die Dinge selbst zurückläßt, wodurch die Wissenschaft allerdings sehr deutlich wird. Nach meinem Urtheil ist das größte Verdienst des Forschers, Daseyn zu enthüllen. Erklärung ist ihm Mittel, Weg zum Ziele, nächster, niemals letzter Zweck. Sein letzter Zweck ist, was sich nicht erklären läßt, das Einfache, das Unauflösliche ***). Alle unsere Erkenntnisse beruhen auf dem Positiven, das sich uns darstellt, selbst in denjenigen Begriffen und Sätzen, die wir a priori nennen †). Dieses ist die Offenbarung. Denn wenn man die Gründe für den Satz: daß unser Bewußtseyn schlechterdings nichts anders, als bloße Bestimmung unseres eignen Selbst zum Inhalt haben könne, gehörig ausführt, so steht der Idealismus, als mit der speculativen Vernunft allein verträglich, in seiner ganzen Stärke da. Bleibt nun der Realist demohnerachtet ein Realist und behält den Glauben, daß z. B. dieses hier, was wir einen Tisch nennen keine bloße Empfindung, kein nur in uns selbst befindliches Wesen, sondern ein von unserer Vorstellung unabhängiges Wesen außer uns sey, das von uns nur wahr-

*) Werke. Bd. IV. 1. Abthlg. 223. 234. 236. 241. 243.

**) Ebendas. Bd. II. S. 278.

***) Ebendas. Bd. I. S. 364. 365.

†) Ebendas. Bd. II. S. 267. 268.

genommen wird; so darf ich ihn kühn nach einem schicklichern Beiworte für die Offenbarung fragen, deren er sich rühmt, indem er behauptet, daß seinem Bewußtseyn sich etwas außer ihm vorstelle. Wir haben ja für das Daseyn an sich eines solchen Dinges gar keinen Beweis, als das Daseyn dieses Dinges selbst und müssen es schlechterdings unbegreiflich finden, daß wir solches Daseyn gewahr werden können. Nun behaupten wir aber, wie gesagt, demohnerachtet, daß wir es gewahr werden, behaupten, mit der vollkommensten Ueberzeugung, daß Dinge wirklich außer uns vorhanden sind, und nicht umgekehrt, daß die Dinge, die wir vor uns zu haben nur wähnen, sich nach unsern Vorstellungen und Begriffen bilden. — Ich frage, worauf stützt sich diese Ueberzeugung? In der That auf nichts, als geradezu auf eine Offenbarung, die wir nicht anders, als eine wahrhaft wunderbare nennen können *).

Wir erschaffen und unterrichten uns nicht selbst, sind auf keine Weise a priori und können nichts (rein und vollständig) a priori wissen oder thun; nichts erfahren — ohne Erfahrung. Wie finden uns auf diese Erde gesetzt; und wie da unsere Handlungen werden, so wird auch unsere Erkenntniß; wie unsere moralische Beschaffenheit geräth, so geräth auch unsere Einsicht in alle Dinge, die sich darauf beziehen. Nicht weise, nicht tugendhaft, nicht gottselig kann sich der Mensch vernünfteln: er muß da hinauf bewegt werden, und sich bewegen; organisirt sein und sich organisiren. Diese gewaltige Einrichtung hat keine Philosophie zu ändern vermocht. Es wäre Zeit, daß man anfienge sich gutwillig in dieselbe zu fügen. Der Weg zur Erkenntniß ist

*) Werke. Bd. II. S. 166. 167.

ein geheimnißvoller Weg, kein syllogistischer, kein mechanischer *).

Ich nehme den ganzen Menschen ohne ihn zu theilen, und finde, daß sein Bewußtseyn aus zwei ursprünglichen Vorstellungen, der Vorstellung des Bedingten und Unbedingten zusammen gesetzt ist. Beide sind unzertrennlich mit einander verknüpft, doch so, daß die Vorstellung des Bedingten die Vorstellung des Unbedingten voraussetzt, und mit dieser uns gegeben werden kann. Wir brauchen also das Unbedingte nicht erst zu suchen, sondern haben von seinem Daseyn dieselbe, ja eine noch größere Gewißheit, als wir von unserm eignen bedingten Daseyn haben. Da unser bedingtes Daseyn auf einer Unendlichkeit von Vermittlungen beruht, so ist damit unserer Forschung ein unabsehliches Feld eröffnet, welches wir schon um unserer physischen Erhaltung willen zu bearbeiten genöthigt sind. Alle diese Nachforsuchungen haben die Entdeckung dessen, was das Daseyn der Dinge vermittelt, diejenigen Dinge, wovon wir das Vermittlende einsehen, d. h. deren Mechanismus wir entdeckt haben, können wir, wenn jene Mittel in unsern Händen sind, auch hervorbringen. Was wir auf diese Weise, wenigstens in der Vorstellung, construiren können, das begreifen wir, und was wir nicht construiren können, begreifen wir auch nicht. So lange wir begreifen, bleiben wir in einer Kette bedingter Bedingungen. Wo diese Kette aufhört, da hören wir auch auf zu begreifen, und da hört auch der Zusammenhang, den wir Natur nennen, selbst auf. Wird das Unbedingte begriffen, so wird es Bedingtes. Das Unbe-

*) Werke. Bd. IV. 1. Abthl. S. 231. 233. 249.

dingte ist das Uebernatürliche, und aus ihm kann das Natürliche oder das Weltall nur auf übernatürliche Weise hervorgehen und hervorgegangen seyn. Da Alles, was außer dem Zusammenhange des Bedingten, des natürlich Vermittelten liegt, auch außer der Sphäre unserer deutlichen Erkenntniß liegt und durch Begriffe nicht verstanden werden kann, so kann das übernatürliche auf keine andere Weise von uns angenommen werden, als es uns gegeben ist; nämlich, als Thatsache. Es ist! Dieses ist Gott. Das Daseyn Gottes ist daher nicht zu demonstriren. Unsere deutliche Vorstellung eines Dinges geht nicht über die Vorstellung eines Mechanismus hinaus. Dennoch gehört schon etwas Richtmechanisches zu der Möglichkeit einer Vorstellung überhaupt, und kein Mensch ist im Stande sich das Princip des Lebens, die innere Quelle des Verstandes und Willens, als ein Resultat mechanischer Verknüpfungen, das ist, als etwas bloß Vermitteltes vorzustellen. Noch wenig erkann Causalität überhaupt als etwas bloß Vermitteltes, oder auf Mechanismus Beruhendes gedacht werden. Und da wir nun von der Causalität nicht die geringste Ahndung haben, ausgenommen unmittelbar durch das Bewußtseyn unserer eignen Causalität, so kann nur überhaupt Intelligenz und zwar eine allerhöchste reale, die nicht wieder unter dem Bilde des Mechanismus, sondern als ein durchaus unabhängiges, supramundanes und persönliches Wesen gedacht werden muß, als das erste und einzige Princip, als das wahre Urwesen angenommen werden. Alles zusammengefaßt: Eine mögliche Vorstellung für uns ist allein diejenige,

---

*) Werke. Bd. IV. 2. Abthl. 152–159. vgl. 93. 148 149. Bd. II. 316. Anmerk.

welche nach den Gesetzen unsers Verstandes hervorgebracht werden kann. Die Gesetze des Verstandes beziehen sich subjectiv und objectiv auf die Gesetze der Natur, so daß wir keine Begriffe, als Begriffe des bloß Natürlichen zu bilden im Stande sind, und was in der Natur nicht wirklich werden kann, auch in der Vorstellung nicht möglich, d. h. denkbar machen können *). Alles, was die Vernunft durch Zergliedern, Verknüpfen, Urtheilen, Schließen, Wiederbegreifen herausbringen kann, sind lauter Dinge der Natur, und die menschliche Vernunft selbst gehört, als eingeschränktes Wesen mit zu diesen Dingen. Die gesammte Natur aber, als Inbegriff aller bedingten Wesen, kann dem forschenden Verstand nicht mehr offenbaren, als was in ihr enthalten ist; nämlich mannigfaltiges Daseyn, Veränderungen, Formenspiel; nie einen wirklichen Anfang, nie ein reelles Princip irgend eines objectiven Daseyns **).

Unsere Frage wird sich in Beziehung auf das Weltall dergestalt ausdrücken müssen: besteht das Weltall durch einen innern, in sich beschlossenen, selbstständigen Mechanismus, und hat es außer sich weder Ursache noch Zweck; oder ist es um des Guten und Schönen willen vorhanden, das Werk einer Vorsehung, die Schöpfung eines Gottes? Das Letztere bejaht die bloß gesunde, sich selbst noch unbedingt vertrauende Vernunft. Es war daher diese Meinung die ältere und des Theismus, als Glaube, gieng dem Naturalismus als Philosophie voraus. Dieser, der Naturalismus, entstand zugleich mit der Wissenschaft. Sollte je die Wissenschaft

*) Werke. Bd. IV. 2. Abthlg. S. 152—159. vgl. S. 93. 148. 149. Bd. II. S. 316. Anmerk.

**) Ebendas. 2. Abthlg. S. 150—159. vgl. S. 93. 148. 149. Bd. II. S. 316. Anmerk.

vollkommen werden: ein aus Einem Princip abgeleitetes, in sich vollendetes, alles Erkennbare umfassendes System — so mußte der Naturalismus zugleich mit ihr seine Vollkommenheit erhalten; Alles mußte erfunden werden, als nur Eins und aus diesem Einen nun Alles begriffen, verstanden werden können. Es ist demnach das Interesse der Wissenschaft, daß kein Gott sey, kein übernatürliches, außerweltliches, supramundanes Wesen. Nur unter dieser Bedingung, nämlich, daß allein Natur, diese also selbstständig und Alles in Allem sey — kann die Wissenschaft ihr Ziel der Vollkommenheit zu erreichen, kann sie ihrem Gegenstande gleich, und selbst Alles in Allem zu werden, sich schmeichlen *). Da man die Wahrhaftigkeit unserer Vorstellungen von einer jenseits dieser Vorstellungen vorhandenen immateriellen Welt, von der Substanzialität des menschlichen Geistes, und einem von dem Weltall selbst unterschiedenen freien Urheber dieses Weltalls, von einer mit Bewußtseyn wollenden, d. i. persönlichen, oder allein wahrhaften Vorsehung wissenschaftlich erweisen wollte, verschwand den Demonstratoren der Gegenstand; es blieben ihnen bloß logische Phantasmen: sie fanden den Nihilismus. Der menschliche Verstand weiß von dem Thun des über ihn waltenden Geistes im Menschen nichts vor der That; nur unter und nach der Vollbringung wird er dessen inne. Erkennend, daß dieses Thun nicht von ihm, dem bloß sinnenden, ausgehe, erklärt er es, nach langem Erwägen endlich für ein blindes Wirken. Der Verstand erfand sich den doppelten Unglauben, erst an eine materielle, dann auch an eine immaterielle geistige Welt, und nannte die Kunst alle Wahrheit

*) Werke. Bd. III. S. 383—385.

zu verlieren, — denn das war seine Erfindung — Philosophie*). Da ich außerhalb des Naturmechanismus nichts als Wunder, Geheimnisse und Zeichen antreffe, und einen schrecklichen Abscheu vor dem Nichts, dem absolut Unbestimmten, dem durch und durch leeren — diese drei sind Eins, das Platonische Unendliche — zumal als Gegenstand der Philosophie, oder Absicht der Weisheit habe, im Ergründen des Mechanismus aber, sowohl der Natur des Ich, als des Nicht-Ich, zu lauter An sich-Nichts gelange, und davon dergestalt in meinem transcendenten Wesen (persönlich so zu sagen) angegangen, ergriffen und mitgenommen werde, — da es, sage ich, so mit mir und der Wissenschaft des Wahren oder richtiger der wahren Wissenschaft beschaffen ist: so sehe ich nicht ein, warum ich nicht, wäre es auch nur in fugam vacui, meine Philosophie des Nichtwissens, dem philosophichen Wissen des Nichts, sollte aus Geschmack vorziehen dürfen. Ich habe ja nichts wider mich, als das Nichts, und mit ihm könnten auch Chimären sich wohl noch messen.

Mein Nichtwissen habe ich in allen meinen Schriften zur Schau getragen, ich habe mich gerühmt, unwissend zu seyn dergestalt mit Wissen, in so hohem Grade vollkommen und ausführlich, daß ich den bloßen Zweifler verachten dürfte. Mit Ernst und Inbrunst habe ich von Kindesbeinen an nach Wahrheit gerungen, wie Wenige, — und mein Herz ist mild davon geworden — o, sehr milde, und meine Stimme so leise! Wie ich als Menschen tiefes Mitleiden haben mit mir selbst, so habe ich es mit Andern. Ich bin duldsam ohne Mühe; aber daß ich es ohne Mühe

*) Werke. Bd. II. S. 108. 99. 100.

wahrhaft bin, kostete mir viel. Leicht wird über mir die Erde seyn — in Kurzem *). Dennoch weit entfernt, mit dieser überschwenglichen Unwissenheit mich zu brüsten, sie zu verwechslen mit der Wahrheit, deren Verheißung ich im Busen trage; ihr, von Hochmuth trunken, Tempel und Altäre zu weihen und die sinnloseste aller Abgötterey anzurichten: demüthigt mich vielmehr ihr Bewußtseyn bis zur Schwermuth. Ich habe mich bis zur Verzweiflung versucht, die Erscheinungen zu entleiden, und das ansich Wirkliche zu betrachten und jedesmal nur ein neues Räthsel, das Räthsel meiner unheilbaren Unwissenheit dabei zuletzt erbeutet. Könnte der Mensch seine Ansprüche an wirkliches Daseyn, an Freiheit und Erkenntniß fahren lassen; längst hatte ich die meinigen, über allen den hart abschlägigen Antworten, die mir von der Natur, von der Geschichte, von meiner Vernunft, meinem Willen, Herzen und Bewußtseyn zu Theil wurden, aufgegeben. Je mehr wir lernen, destoweniger begreifen wir, desto betroffener stehen wir zwischen Himmel und Erde da; desto verlegener in uns selbst! Wie hat das Zeitliche von dem Ewigen erzeugt werden können? welch ein mögliches Verhältniß beider zu einander läßt sich menschlicher Weise denken? Diese Kluft füllt keine Philosophie und es bedarf, um hinüber zu kommen, einer Brücke — oder Flügel. Ich helfe mir hier durch einen salto mortale. Ein finsteres Geheimniß liegt schwer auf uns Allen: das Geheimniß des Endlichen **).

Wir insgesammt, schreibt Jacobi an Hamann, an Geist reicher oder ärmer, höher oder geringer, mögen es angreifen, wie wir wollen; wir bleiben — abhängige, dürftige Wesen,

---

*) Werke. Bd. III. S. 43–45.

**) Ebendas. Bd. I. S. 242–246. 248. 249.

die sich durchaus nichts selbst geben können. Unsere Sinne, unser Verstand und Wille sind öde und leer und der Grund aller speculativen Philosophie nur ein großes Loch, in das wir vergeblich hineinsehen. In alle Wege läßt uns der Versuch, vermittelst einer gewissen Form unseres armen Selbst bestehen wollen, nicht in uns hinein, sondern nur rein aus uns heraus zu erkennen, zu handlen und zu genießen, zu Narren werden, wie jede Nacht im Traum. Ich kann Ihnen nicht beschreiben, wie mir geschah, da ich jenes Loch zuerst gewahr wurde, und nun weiter nichts, als einen ungeheuern finstern Abgrund vor mir sah. Wenn Sie mich verstehen, so ertheilen Sie angemessenen Rath dem Rechtschaffenen, der an dieser öden Stelle hingeängstigt wurde und sich umsieht nach Rettung, allein noch aufrecht gehalten und gestärkt durch fromme Ahndung. Licht ist in meinem Herzen, sowie ich es in den Verstand bringen will, erlischt es. Welche von beiden Klarheiten ist die wahre? die des Verstandes, die zwar feste Gestalten, aber hinter ihnen nur einen bodenlosen Abgrund zeigt? oder die des Herzens, welche zwar verheißend aufwärts leuchtet, aber bestimmtes Erkennen vermissen läßt? Kann der menschliche Geist Wahrheit ergreifen, wenn nicht in ihm jene beiden Klarheiten zu Einem Lichte sich vereinigen? Und ist diese Vereinigung anders, als durch ein Wunder denkbar *)?

Gieb mir ein ποῦ στῶ. Vieles von den Predigten Lavaters erquickt auch mich, aber was ist Erquickung in einer Krankheit, wie die meinige? — Wie habe ich nicht gestrebt? Was habe ich nicht gesucht? Ich fand, nur anders eingehüllt, mein eignes Elend, meine eigne Armuth,

*) Werke. Bd. I. S. 366. 367.

bald mit, bald ohne Quaksalberey; und ich werde nun bald vierundvierzig Jahre alt *).

Und am Ende seines Lebens sagt Jacobi: mein Bedürfniß blieb unbefriedigt; nämlich Gott als den ersten Grund aller Wissenschaft zu entdecken und überall wiederzufinden **).

O! daß mein Aug einfältig wäre, damit Licht in meine Finsterniß dränge und sie erleuchte, wie ein heller Blitz! Ein reines Herz, ein neuer gewisser Geist — Gott weiß es, wie ich darum mit ihm ringe. Der Eingang ins Allerheiligste ist im Menschen selbst, oder nirgend. Ich liege vor der Decke dieses Allerheiligsten, mit dem Ansichte zur Erde: ahnde und hoffe ***). Lieber Herder, es ist schwer den Muth zu finden, den eine solche Ohnmacht, ein solches reines Gefühl des Nichtseyns, ein solches Leben mit dem Tod ertragen läßt! — Als vorübergehend, so lange man sich nur herabgesunken glaubt unter sich selbst, herabgesunken nur auf eine Zeitlang — da läßt es sich zur Noth ertragen. Wenn aber die Träume des Kranken vor den Träumen des Gesunden nicht mehr schnell verschwinden; wenn der Mensch zu zweiflen anfängt, ob in diesen mehr Wahrheit sey, als in jenen; wenn er anfängt zu glauben, es sey wohl kaum der Rede werth, was man, in irgend einem Zustande, unter sich selbst und Andere herabsinken könne — sich so ganz und überall den Gefangenen der Erde fühlt; ein Spiel, ich möchte sagen, ein Gespött der Elemente; nur geliehen Alles, was er hat und was er haben kann, was er ist und was er seyn wird, eine Erscheinung unter Erscheinungen, ein Schatten unter Schatten — ein Traum unter Träumen — Lieber! — ich schluchze

---

*) Werke. Bd. IV. 3. Abthlg. S. 285.

**) Ebendas. S. XVI.

***) Ebendas. Bd. III. S. 491.

an deinem Halse — denn der Unwandelbare, Ewige, Lebendige verbirgt sich meinem Auge; und sein Bild im Wandelbaren, Endlichen verlor ich unter meinen Leiden, meinem Forschen. — Nur dieß Einzige: daß ich dennoch eine Ahndung von Ihm habe, den nichts Endliches mir vorstellt, daß ich zuwider allen meinen deutlichen Begriffen Freiheit wittre und Urkraft. Diese scientia abrupta, wie es Baco nennt, und dabei der Gedanke, daß Unendliches aus Endlichem zu entwicklen und in diesem jenes dargestellt zu finden, ganz unmöglich ist, der Gedanke, daß — sowie jedes Licht sich selber offenbar macht und auch die Finsterniß und Schatten offenbart — die Wahrheit in sich selbst allein erscheinen, in sich selbst allein sich offenbaren kann: dieß Einzige ist der Schimmer, der mir leuchtet, und mich in der Ferne eine Hülfe sehen läßt, deren Erwartung mich vielleicht zum Schwärmer brandmarkt, aber ohne die ich vollends trostlos wäre *).

Gerne vertausche ich mein gebrechliches, philosophisches Christenthum gegen ein positives historisches. Durchaus ein Heide mit dem Verstande, mit dem ganzen Gemüthe ein Christ, schwimme ich zwischen zwei Wassern, die sich mir nicht vereinigen wollen, so daß sie gemeinschaftlich mich trügen; sondern sowie das Eine mich unaufhörlich hebt, versenkt auch unaufhörlich mich das Andere. In die Klagen über die Unzulänglichkeit alles unsers Philosophirens stimme ich leider von ganzem Herzen ein; weiß aber doch keinen andern Rath, als nur immer eifriger fortzuphilosophiren. Dieß oder katholisch werden: es giebt kein Drittes **).

---

*) Werke. Bd. III. S. 477. 478.

**) Seinem ältesten Sohne; vgl. J. H. Fichte's Beiträge zur Charakteristik der neuern Philosophie S. 184. 185.

Cartesius ist der Anfangspunkt einer dreifachen freien Begründung der Philosophie, der subjectiven, objectiven und absoluten. Das Princip der subjectiven ist die Selbstgewißheit, das Princip der objectiven ist die mit der Wahrheit übereinstimmende, objective Gewißheit, das Princip der absoluten ist die absolute Einheit der Selbstgewißheit und Wahrheit. Hier ist Gott, dort der menschliche Geist der letzte Grund. Cartesius sagt daher auf der einen Seite: das erste Princip ist, daß unser Geist existirt, weil uns nichts gewisser ist, als seine Existenz; und darauf beruht die Gewißheit aller übrigen Dinge *); und auf der andern Seite: die Gewißheit und Wahrheit aller Erkenntniß hängt von der Einen Erkenntniß des wahren Gottes ab und bevor ich ihn erkannt habe, kann ich nichts vollkommen wissen **). Die erste Gewißheit ist ihm die unmittelbare, die aller vermittelten Gewißheit vorauszusetzen ist, ohne welche diese nicht gedacht werden kann, die letzte die vermittelte ***). Die subjective Gewißheit und Erkenntniß, als die Grundlage und absolute Voraussetzung aller objectiven Gewißheit und Erkenntniß ist nun durch die bisher dargestellten Philosophien von Cartesius bis Jacobi nach ihrem Princip und ihrer formellen Wesenheit entwickelt worden. Es ist das Wesen des subjectiven Ich in seiner formellen Bestimmtheit zur Erkenntniß gebracht worden. Dieses ist das positive Resultat dieser Systeme. Cartesius hat das subjective Ich in seiner ganz allgemeinen Wesenheit, nur seinen ganz abstrakten Begriff als Princip an die Spitze der Philosophie und in dem unbestimmtesten

---

*) Princ. philos. p. I. c. XI.

**) Medit. V. p. 34. 35.

***) Resp. ad sext. obj. p. 155. Resp. ad sec. obj. p. 74.

Verhältniß zum Seyn, zur Natur gestellt. Kant suchte die allgemeine innere Bestimmtheit oder abstrakte Form des Ich und seines Verhältnisses zum Seyn, zur Natur, er suchte die Denkformen, Categorien des Ich, ohne welche es und das Seyn nicht gedacht werden kann, ohne welche es sich und das Sein nicht denken kann, die conditio, sine qua non seines Sichselbst- und Seyn-Denkens zu erforschen. Er erkannte aber noch nicht das Wesen des Ich und sein Verhältniß zu seiner reinen Form. Diese Erkenntniß ward erst durch Fichte erreicht. Cartesius spricht aus: das Selbstbewußtseyn ist die Substanz des Geistes, sein eigentliches Seyn; Kant untersucht die allgemeine Gesetzmäßigkeit desselben; Fichte vermittelt beide. — Hiermit war nun der nächste Zweck der neuern Philosophie erreicht. Das subjectiv-logische Ich ward erkannt. Aber es ward zum ausschließlichen Princip der Wahrheit erhoben. Es ist nicht bloß, wie Cartesius es ausgesprochen, die Grundlage alles Erkennens, ohne welche keine Erkenntniß möglich ist, sondern es ward zur positiven Quelle aller Erkenntniß, aus der dieselbe schöpferisch hervorgebracht wurde. Die Hervorbringung der Selbst- und Wesenserkenntniß war keine secundäre, sondern eine primitive. Das subjective Ich schafft sich selbst und alles Seyn, ist sich selbst und alles außer sich hervorbringende Quelle, sein eigener Schöpfer und Schöpfer alles Seyns. So ward das Endliche zum Absoluten gemacht. Anstatt nun so alle Realität zu seyn, ist das Endliche vielmehr das Gegentheil, ist Schein, der sich fortwährend im Setzen selbst aufhebt. Hiermit spricht es die höchste Ironie über sich selbst aus. Das zum Absoluten gemachte Endliche, oder das an die Stelle des Absoluten, Gottes, getretene Endliche erfährt nun selbst seine ganze Nichtigkeit, und spricht sie in seinem Erkennen,

Wollen und Wirken über sich selbst aus. Alles löst sich ihm in Schein und Nichtigkeit auf, es selbst ist als der Spiegel alles Seyns, der Schein eines Scheins, der nichts als sein Ebenbild fortwährend hervorbringt, die sich selbst und alles vernichtende Nichtigkeit. Da es aber doch die Realität will, und nicht von ihr lassen kann, seine positive Selbstständigkeit aber nicht aufgeben, sondern jene Realität autonomisch nur aus sich hervorbringen will; so wiederholt sich in der Tantalusqual eines endlosen, nie ans Ziel kommenden Strebens die Ironie über sich selbst in der practischen Sphäre, oder setzt sich vielmehr in dieser nur fort. Ist aber die Wahrheit aufgehoben und in Schein verwandelt, so hört damit auch die Wissenschaft der Wahrheit, die Philosophie auf. Da aber der Mensch ohne die Wahrheit nicht seyn kann, mit ihr vielmehr verwachsen ist, so daß wenn er sie nicht hat, sie ihn hat, soll dieselbe durch den Glauben gerettet werden. Aber mit dem beginnt sie nicht und sucht sich in ihm zu begründen durch die Wissenschaft, sondern er ist Resultat der Wissenschaft, die wissentschaftliche Verzweiflung: das Nichtwissen, die philosophische Verzweiflung. Graben kann die Vernunft nicht, und zum betteln schämt sie sich, und so macht sie ihren Bettelstolz zum Princip der Weisheit — das unendliche Streben ohne Ziel und Ende.

Mit dem Glauben und der unendlichen Sehnsucht, womit Fichte endigt, beginnt Jacobi, aber nicht um jenen zum Wissen, diese zur Erfüllung zu bringen, sondern um sie dem Wissen und der Realität entgegenzusetzen.

Cartesius hatte ausgesprochen, daß das gewisseste unmittelbare Wissen die unmittelbare Selbstgewißheit sey, daß

diese aber nun zur Wahrheit übergehen, sich durch Gott vermittlen müßte, daß mithin jede wahre Erkenntniß in Gott ihren letzten Grund habe. Nicht die Erkenntniß Gottes ist durch die unmittelbare Selbstgewißheit hervorgebracht, oder vermittelt, sondern die Erkenntniß der Dinge muß in uns aus Gott vermittelt seyn, wenn sie eine wahre oder objective seyn soll. Dieses ist der Sinn des Cartesius. Zuerst müssen wir uns selbst haben und besitzen, ehe wir etwas außer uns frei erkennen können, welches Kant so ausdrückt: das Ich denke muß alle meine Vorstellungen begleiten. Dieses wandelt Fichte dahin um: mein Selbstsetzen ist mein Seyn, und das Seyn Alles außer mir. Cogito, ergo sum oder die subjective Begründung erhält bei Cartesius ihre Wahrheit in der objectiven. Wird aber das cogito, ergo sum, des Cartesius nicht bloß als die Grundlage aller subjectiven Gewißheit, sondern aller objectiven Gewißheit oder Wahrheit, genommen, also der erste Grundsatz des Cartesius ohne Ergänzung und Bewahrheitung durch den zweiten festgehalten, so haben wir keinen Grund für die Erklärung der Vorstellung. Der Vorstellung des Ich und Seyns oder Nicht-Ich entspricht keine Wahrheit, keine objective Realität, daher ist sie nur Vorstellung der Vorstellung, die sich in lauter Schein auflösen, weil ihnen die objective Begründung fehlt. Es ist daher der Dualismus der Vorstellung und des Vorgestellten auf diesem Standpunkt unauflösbar. Aber gerade dieser sollte gelöst werden, das ist das mit freien Selbstbewußtseyn vorgesteckte Ziel und Ende der Philosophie seit Cartesius. Die subjective Begründung zeigt sich in ihrer ganzen Nichtigkeit und Unfähigkeit, die Aufgabe der Philosophie zu lösen, zeigt, daß sich in ihr alle Realität in Schein auflöst, und die Philosophie sich mit der Wahrheit selbst aufhebt. Dieses Bewußtseyn der Philosophie über sich

selbst spricht sich nun mit voller Bestimmtheit in Jacobi aus. In Jacobi kommt die Subjectivitätsphilosophie zum Selbstbewußtseyn über ihr eigenes Thun. Jacobi weist die Nichtigkeit dieser Subjectivitätsphilosophie auf, und auf den zweiten Grundsatz des Cartesius hin, ohne ihn zu realisiren. Er repräsentirt daher die philosophische Noth und Verzweiflung, die Philosophie des Nichtwissens, hinweisend auf das Princip der objectiven Begründung, ohne es wissenschaftlich zum Grunde zu machen. Kant hatte auf das bestimmteste ausgesprochen, daß die Kritik der Vernunft und die Transcendentalphilosophie nur die Metaphysik begründen sollten, daß Alles auf die Begründung der Metaphysik abzwecke. In seinem Ding an sich konnte nur der Schein der Metaphysik gerettet werden, ihr Wesen war durch seine Philosophie aufgehoben. Fichte hob mit dem Ding an sich vollends diesen Schein auf. Die Transcendentalphilosophie setzte sich an die Stelle der Metaphysik, hob aber ihre Objecte auf und verwandelte sie in Schein. Auf diese objective oder metaphysische Begründung weist nun Jacobi hin, sprach aber der Philosophie die Möglichkeit dieser Begründung gänzlich ab, und setzte hier die Philosophie des Nichtwissens ein. Jacobi schwebt also, wie er selbst bekennt, zwischen zwei Welten, ohne auf der einen oder andern festen Fuß fassen zu können, zwischen der Sphäre des Endlichen und Unendlichen, zwischen der subjectiven und objectiven Begründung und drückt die Verzweiflung und den höchsten Schmerz der Philosophie des Nichtwissens aus. Der Herr zeigt ihm das Land der Verheißung, aus der Ferne, aber sein Unglaube an dasselbe läßt ihn nicht eintreten. Sein salto mortale, wodurch er sich aus den Fesseln

der gottleeren, gottverlassenen Endlichkeit retten will, ist nur die Flucht der Verzweiflung, die ihm daher die Kluft nicht im geringsten ausfüllt, er bleibt in der Schwebe, ein Bild der ganzen modernen Zeit, einer sich selbst verzehrenden, sentimentalen Subjectivität. Ein finsteres Geheimniß, sagt er, liegt schwer auf uns Allen: das Geheimniß des Endlichen. Diese Kluft füllt keine Philosophie, und es bedarf um hinüber zu kommen, einer Brücke — oder Flügel. Beides hat er aber nicht.

Die Noth führt zu Gott, und wo sie am größten ist, ist er am nächsten. Die Reflexionsphilosophie mußte ihr Princip auf die höchste Spitze treiben, die Reflexion muß sich durch sich selbst aufheben, vernichten, um in ihrer Wesenheit und Wahrheit, als die wesentliche, nicht mehr formelle Reflexion zu erstehen. Jacobi spricht sie aus, diese Noth; der Menschheit ganzer Jammer faßt ihn an, er liegt vor der Decke des Allerheiligsten mit dem Angesicht zur Erde ahndet und hofft; und die Hoffnung wird nicht zu Schanden. Er sagt: „über die Unzulänglichkeit alles unsers Philosophirens stimme ich leider von ganzem Herzen ein, weiß aber doch keinen andern Rath, als nur immer fortzuphilosophiren. Dieß oder katholisch werden, es giebt kein Drittes.“

Zweite Abtheilung.

Objective Selbstbegründung der Philosophie.

Einleitung.

Kants System, sagt Jacobi, ist die bis aufs Höchste getriebene Ausführung des Cartesianischen Satzes: cogito, ergo sum. Kant ist aber nur der Vorläufer, Fichte die Erfüllung oder consequente Durchführung seines Vorläufers, der Messias. Daher trat mit Fichte erst die durch Cartesius begründete Subjectivitäts- oder Reflexionsphilosophie auf ihren höchsten Culminationspunkt. In Jacobi kommt nun die Richtigkeit dieser sich bloß subjectiv begründenden Philosophie zum Selbstbewußtseyn und damit auch die Noth und Verzweiflung derselben.

Daß aber die Wahrheit das Wesen des menschlichen Geistes ist, ohne die er mit sich selbst zerfallen, keine Ruhe und keinen Frieden finden kann, — dieses drückt sich in der edlen, herzzerreißenden Wehmuth, in der unendlichen Seelenangst aus, mit der Jacobi diese Noth und Verzweiflung ausspricht. Daß diese Verzweiflung nur ein Durchgangspunkt in der Geschichte der Philosophie selbst ist, daß es in ihr einen gött-

lichen Ausgang geben, daß in ihr die Wahrheit müsse gefunden werden können, so wahr der Geist aus Gott stammt und zu Gott strebt, — dieses erkennt auch Jacobi selbst an. Nachdem er uns seine höchste philosophische Noth mit dem tiefsten, herzzerreißenden Schmerzgefühl geklagt hat, fragt er, was sollen wir thun? und antwortet sich: immerfort philosophiren, dieß oder katholisch werden, es giebt kein Drittes.

Wie ist aber aus diesem mächtigen Despoten, dem in sich selbst zerrissenen Ich, in das sich die Reflexionsphilosophie bisher verhärtet hat, herauszukommen? Die Antwort sollen wir nun in den folgenden Systemen erhalten.

Fichte hatte gesagt: Wissenschaftslehre als System, das innerhalb des Umkreises der Subject-Objectivität des Ich, als endlicher Intelligenz und einer ursprünglichen Begränzung desselben durch materielles Gefühl und Gewissen sich bewegt, und innerhalb dieses Umkreises die Sinnenwelt durchaus abzuleiten vermag, auf Erklärung jener ursprünglichen Beschränkungen selbst aber sich durchaus nicht einläßt: bleibt immer die Frage übrig, ob nicht, wenn nur erst das Recht über das Ich hinauszugehen, aufgewiesen wäre, auch jene ursprüngliche Beschränkung erklärt werden können; das Gewissen aus dem Intelligibeln als Noumen oder Gott, die Gefühle aus der Manifestation des Intelligibeln im Sinnlichen *).

Cartesius hatte das cogito, ergo sum für die erste und gewisseste Erkenntniß von Allem erklärt. Aber ebenso auf der andern Seite als ebenso festen Grundsatz ausge-

*) Leben und literärischer Briefwechsel I. Thl. S. 416. 417. Philos. Journal, herausgegeben von Fichte u. Niethammer Bd. 8. S. 5—7.

sprochen, daß die Gewißheit und Wahrheit aller Erkenntniß von der Einen Erkenntniß des wahren Gottes abhängt und daß man, bevor man ihn erkannt hätte, durchaus nichts vollkommen wissen könnte. Er erklärt ferner, daß sich der scheinbare Widerspruch dieser Grundsätze dadurch hebe, daß ihm für die erste und höchste unmittelbare Gewißheit, das cogito, ergo sum, für die höchste mittelbare Gewißheit aber, daß Gott sey, gelte. Durch diese Gewißheit werde jene zur Wahrheit, oder zur objectiven Gewißheit. Nun aber, sagt er, da Gott die wahre Ursache ist vor Allem, was ist und seyn kann, so ist der beste Weg der Philosophie, aus der Erkenntniß Gottes selbst die von ihm erschaffenen Dinge zu erklären, damit wir so die vollkommenste Wissenschaft, welche die Erkenntniß der Wirkungen aus ihrer Ursache ist, erlangen. Aber Cartesius selbst gieng nicht diesen Weg, sondern stellt dieses nur als Postulat auf. Er geht in philosophischer Begründung nur auf den letzten Grund der subjectiven Gewißheit zurück, und begründet so zunächst die Subjectivitätsphilosophie; die Idee Gottes nimmt er als gegeben auf, er geht in seinem Zweifel nur bis zu dem subjectiv nicht nicht zu Denkenden, nicht aber zu dem objectiv nicht nicht zu Denkenden wissenschaftlich fort; und daher nicht objectiv begründend aus dem objectiven Princip der Gewißheit zur Welt zurück, um diese darin zu begreifen. Er findet alle Gewißheit in seinem cogito, ergo sum, und erklärt nur für wahr, was er so klar und deutlich erkenne, als sich selbst. Dann aber findet er dieses nicht zureichend; er findet die Idee Gottes in sich, und daß die Selbstgewißheit nur durch die Beglaubigung Gottes Wahrheit erhalte. Er geht daher mit seinem Zweifel nicht bis zu dem letzten, objectiven und absoluten Grund wissenschaftlich fort, sondern postulirt den letzten nur für

seine subjective Gewißheit, und für die Wissenschaft überhaupt, ohne jedoch von ihm aus die Philosophie zu begründen. Er begreift nicht aus dem letzten absoluten Grund die Welt. Aber er begreift auch nicht, wie aus dem subjectiven Ich ein immanenter Uebergang zur Wahrheit philosophisch möglich ist — er begreift nicht das Wesen des objectiven Geistes. Und hierauf eben kommt jetzt Alles an, daß dieser Uebergang gefunden werde.

Cartesius führt also das Princip des Zweifels nicht ganz, sondern nur im beschränkten Sinne durch. Ihn objectiv bis auf seine letzte Wurzel fort- und durchzuführen ist die Aufgabe, die nun gelöst werden soll. Es ist der Uebergang der subjectiven Selbstgewißheit in die objective bis zu dem letzten Princip beider.

Aber hier stellt sich obige Frage Fichte's in ihrer ganzen Bedeutung entgegen. Wir fragen: ist der Uebergang vom subjectiven Selbstbewußtseyn zur absoluten Wahrheit nicht ein Sprung, durch den wir auf ein Gebiet gelangen, wo wir keinen festen Boden haben? Suchen wir uns nicht, gleich Fichte in seiner spätern Zeit, von dem subjectiven Ich durch Aufgebung alles Selbstbewußtseyns in dem Abgrunde Gottes zu befreien? Wir fragen: wie erkennen wir die Wahrheit, zu welcher unser subjectives Ich, unsere subjective Selbstgewißheit übergehen soll? Die Wahrheit muß unser eignes Selbstbewußtseyn, also demselben immanent seyn, wenn wir sie erkennen sollen. Giebt es also für den menschlichen Geist eine Erkenntniß der Wahrheit? oder giebt es überhaupt eine Philosophie als Wissenschaft der Wahrheit? oder ist die philosophische Verzweiflung das Loos der Menschheit, und die Philosophie und damit das Streben der Menschheit eine Ironie über sich selbst? mit Einem Worte: giebt es nur ein subjectives und kein objecti-

ves Selbstbewußtseyn des menschlichen Geistes? ist der menschliche Geist nur subjectiver, kein objectiver, die Wahrheit als sich selbst erkennender Geist? Diese Fragen auf Leben und Tod drängen sich uns hier mächtig entgegen.

Wir haben bisher gesehen, daß Cartesius von seiner Selbstgewißheit zunächst zur Idee übergeht, darin aber nicht das Wesen des objectiven Geistes selbst erkennt, so daß jene in ihr ihre objective Begründung erhalten hätte; ferner, daß er die Ideen in sich als angeboren vorfindet, aber darin nicht die objective Selbstgewißheit des Geistes, der sich darin als sich selbst weiß, erkennt, und so sein Zweifel nicht wissenschaftlich bis zum letzten, objectiven und absoluten Princip der Wahrheit fortgeht, sondern auf halbem Wege stehen bleibt. So entwickelte sich aus ihm zunächst die Subjectivitätsphilosophie, welche die erste Abtheilung dargestellt hat. Durch sie trit der denkende Geist zur objectiven Selbstbegründung dialektisch über. Denken und Seyn, Subject und Object kamen in der Subjectivitätsphilosophie zu keiner Einheit und Versöhnung; es blieb der Dualismus als unüberwindliche Schranke bestehen. Dieser sollte nun aufgehoben und versöhnt werden. Dieses Sollen liegt im Wesen des menschlichen Geistes selbst. Diese Einheit und Versöhnung wird nun zunächst im Wesen des objectiven Geistes gefunden. Zu ihm wird nun übergegangen. Er ist als die objective Selbstgewißheit zunächst die Wahrheit der subjectiven Selbstgewißheit. So ist also der Uebergang aus der subjectiven Selbstgewißheit zur Wahrheit ein dem menschlichen Geist immanenter. Durch den objectiven Geist wird Gott die absolute Wahrheit erkannt. Es beginnt die speculative Philosophie im Gegensatze der Reflexionsphilosophie. So ist also jener Uebergang, den Fichte in der obigen Stelle nicht finden kann,

wirklich gefunden. Das Ich tritt nicht aus sich selbst, sondern nur aus seiner bloßen Subjectivität heraus, tritt aus dem Sollen in das Seyn, d. h. in seine Idee ein; der Geist verläßt seinen einseitigen Standpunkt und erhebt sich auf den wahren; wird objectiver, oder sich als die Wahrheit wissender Geist. Der Kreis der Subjectivitätsphilosophie ist hiermit auf einmal durchbrochen, das Princip der Erkenntniß der Wahrheit ist in dem sich gewissen Geist selbst gefunden. Der Anfangs- oder Ausgangspunkt dieses neuen, objectiven Standpunkts ist Spinoza. Er geht von Cartesius aus, aber bis zum Princip der objectiven Selbstgewißheit, der Idee des Geistes fort, erkennt in dieser die objective Selbstgewißheit des Geistes und der Wahrheit und macht sie zum Grundprincip aller Erkenntniß. Die wahre Idee ist nach ihm dem menschlichen Geist immanent, ist sein eigenes Selbstbewußtseyn, in ihr ist die Selbstgewißheit und Wahrheit eins, der Geist hat durch sie eine adäquate Erkenntniß.

So ist die Wahrheit dem Geiste immanent, ist seine eigne Wesenheit, sein eignes Selbstbewußtseyn.

Um die Bestimmung der Wahrheit im Selbstbewußtseyn handelt es sich nun. Die Wahrheit ist Gott, er ist daher die absolute Wahrheit. Hiermit ist also Gott dem menschlichen Geiste immanent; das Jenseits Gottes und der übersinnlichen Welt, der Welt der ewigen Ideen, ist aufgehoben und wird als das Diesseits des menschlichen Geistes, als mit seinem Wesen Eins erkannt. Die Scheidewand der diesseitigen und jenseitigen Welt, welche die Reflexions- oder Subjectivitätsphilosophie als unüberwindlich und undurchbrechbar zwischen beide, und damit zwischen den menschlichen Geist und die Wahrheit gestellt hat, ist durchbrochen, die unendliche, nur durch die unendliche Sehnsucht

ausfüllbare Kluft derselben ist durch den Begriff des objectiven Geistes ausgefüllt, und die Sehnsucht ist erfüllt und befriedigt. Der menschliche Geist umfaßt in seinem Wesen Himmel und Erde und vereinigt beide; er darf sich nur zum Selbstbewußtseyn bringen, um sich als alle Wahrheit zu wissen. Das Objective ist ihm kein fremdes, keine Schranke mehr, sondern nur sein eigenes Wesen, es steht nicht mehr dem Geiste als nur subjectivem gegenüber, sondern er als die Einheit seiner selbst und des Seyns, der Objectivität, ist es somit selbst. Er ist so die Einheit des Denkens und Seyns, des Subjects und Objects.

Ist nun die absolute Wahrheit aus ihrem Jenseits in das Diesseits des menschlichen Geistes getreten, und ihm und allem Seyn, als die immanente Seele allgegenwärtig; so ist hiermit die Immanenz Gottes im menschlichen Geiste eingetreten, und es muß nun Gottes Wesen erkannt werden, um die Wahrheit in der Natur und dem Geiste zu erkennen. Gottes Wesen können wir aber nur erkennen durch seine dem Geiste immanente Idee. Denn die Idee des Geistes ist die ebenbildliche Idee Gottes; nur dadurch, daß die Idee des menschlichen Geistes das Ebenbild der Idee Gottes ist, hat er die Erkenntniß Gottes und ist die Einheit und Wahrheit der Schöpfung, eben weil er in Einheit mit Gott ist.

Um diese Einheit bewegt sich nun die Philosophie; die Philosophie ist fortan nur Entwickelung und Bestimmuug dieser Einheit: oder die nun folgende speculative Philosophie hat nur zur Aufgabe die Bestimmung dieser Einheit.

Die Philosophie der subjectiven Selbstbegründung hat nur die subjective Einheit des Geistes erkannt und zum Absoluten gesteigert; daher fiel das reale Seyn als Gegensatz außer dieselbe, der Gegensatz des Denkens und Seyns, Sub-

jects und Objects blieb unversöhnt stehen. Nun gelangt der Geist zu seinem objectiven Wesen, welches die Einheit des Gegensatzes ist. Diese Einheit wird nun abermals als absolute aufgefaßt und so mit Gott confundirt. So entstehen die Systeme des Pantheismus. Die Formen desselben hängen davon ab, wie die objective Einheit des menschlichen Wesens aufgefaßt wird. Die Confundirung des objectiven menschlichen Geistes mit dem Absoluten und die daraus hervorgehenden verschiedenen Formen des Pantheismus werden nun die Systeme dieser zweiten Abtheilung darstellen.

Wie nun Spinoza, als der Anfangspunkt der objectiven Selbstbegründung, sich den Uebergang zur objectiven Erkenntniß aus Cartesius vermittelt und begründet, und von der subjectiven Selbstgewißheit desselben (cogito, ergo sum), zu der objectiven Selbstgewißheit, der wahren Idee, welche in jener subjectiven Selbstgewißheit dem Cartesius unmittelbar enthalten ist, übergeht, und darin die Wahrheit als die eigne Selbstgewißheit erkannt, ist in Bezug auf das Erkenntnißprincip (principium cognoscendi) bisher im Allgemeinen schon vielfach ausgesprochen, es ist daher dieser Uebergang nur in Bezug auf das Princip des Seyns, (principium essendi) nachzuweisen. Das Princip der Erkenntniß ist die wahre Idee, das Princip des Seyns ist die absolute Substanz.

Unter Substanz verstehe ich, sagt Cartesius, was durch sich selbst besteht oder so existirt, daß es zu seiner Existenz keines andern bedarf. Es giebt aber nur Eine dieser Art. Diese ist Gott. Alle übrige kann nur durch die göttliche Mitwirkung existiren. Die geschaffenen Substanzen, Geist und Natur, können unter den gemeinsamen Begriff gefaßt werden, daß sie Dinge sind, die zu ihrer Existenz der Mit-

wirkung Gottes bedürfen. Das ist überhaupt der Begriff der Substanz, daß sie durch sich, d. h. ohne Hülfe einer andern existiren kann und wenn man zwei Substanzen durch zwei verschiedene Begriffe auffaßt, so sind sie real unterschieden. Die Natur der Substanzen ist, daß sie sich wechselseitig ausschließen. Also Cartesius.

Wenn nun die unendliche Substanz Gottes sich von den geschaffenen Substanzen dadurch wesentlich unterscheidet, daß sie zu ihrer Existenz keines andern bedarf, und daß sie nicht nur keine Ursache hat, sondern Ursache ihrer selbst (causa sui) ist, oder ihren Grund in sich selbst hat; so ist ihre Absolutheit doch erst dann ausgesprochen, wenn auch Alles, was außer ihr ist, durch sie ist, wenn Gott als diese absolute Substanz auch Ursache von Allem ist. Dieses ist freilich damit von Cartesius ausgesprochen, daß Alles von Gott geschaffen ist. Aber es fragt sich hier eben, wie Gott Ursache von Allem ist. Der Unterschied der geschaffenen Substanzen von Gott wird von Cartesius so bestimmt, daß jene zu ihrer Existenz der Mitwirkung Gottes bedürfen. Hiernach ist Gott nur die vorübergehende, nicht wesentliche oder immanente Ursache derselben. Die geschaffenen Substanzen stehen daher zu Gott in einem ganz äußern Verhältniß, sie sind ganz außer Gott gesetzt. Diese Aeußerlichkeit wird sogar positiv zur Trennung und gegenseitigen Ausschließung durch die von Cartesius gegebene Bestimmung des Begriffs Substanz, wornach ihre Wesenheit gerade darin besteht, daß eine ohne Hülfe einer andern Substanz existiren kann, und eine die andere ausschließt. Hiermit wäre auch der wesentliche Unterschied zwischen der göttlichen Substanz und der geschaffenen aufgehoben. Denn dieser besteht eben darin, daß die geschaffenen Substanzen zu ihrer Existenz der Mitwirkung Gottes bedürfen, Gott aber zu seiner Existenz keines andern

bedarf. Was aber das Andere schlechthin ausschließt, kann nicht auf das Andere wirken. Den fernern Unterschied Gottes von den Geschöpfen setzt Cartesius darin: daß Gott der Inbegriff aller Realitäten ist, während die Geschöpfe nicht alle Realität besitzen, sondern in ihrer Realität beschränkt sind. Wenn Gott nun als absolute Substanz der Inbegriff aller Realität ist, so muß er auch die geschaffenen Substanzen in sich begreifen, weil er sonst an ihnen seine Schranken hätte, und sich sein Begriff selbst aufheben würde*). In Bezug auf Gott können also Natur und Geist keine Substanzen seyn, weil sie es nur darin seyn können, daß sie Gott von sich ausschließen. So wären sie nicht dem Wesen, sondern nur der Existenz nach von Gott abhängig. Der Substanz nach können sie also nichts anders, als Gott selbst seyn, wenn sie dem Wesen nach von ihm abhängig seyn sollen. Aber die Substanz, sagt Cartesius, kann nicht unmittelbar erkannt werden, sondern nur durch die wesentliche Bestimmung oder Attribute derselben, und diese können von ihr gar nicht abstrahirt werden. Diese wesentliche Bestimmung ist aber Denken und Ausdehnung. Daher ist die Natur und der geschaffene Geist wesentliche Bestimmung Gottes selbst. Denn Gott wäre als bloße Substanz unerkennbar (bloße reine Wesenheit), eine substantia incompleta. Unter res completa, sagt Cartesius, verstehe ich die Substanz, welche diejenige Formen oder Attribute hat, die hinreichen, um zu erkennen, daß sie eine wirkliche Substanz sey. Denn wir erkennen die Substanzen nicht unmittelbar, sondern nur durch die Formen oder Attribute, und da diese, damit sie existiren, irgend einer Sache inwohnen müssen, so nennen

*) Resp. ad obj. dec. p. 102.

wir diese Sache Substanz. Ohne diese Attribute haben wir von der Substanz durchaus keine Erkenntniß, weil sie keine Bestimmungen hat, aus der wir sie erkennen. Eine Substanz muß als Substanz, d. h. als durch sich selbst bestehende Sache complet seyn, aber sie kann auch incomplet seyn, insofern sie sich auf eine andere Substanz bezieht, mit der sie an sich Eins ausmacht. So ist die Hand eine incomplete Substanz, insofern sie auf den ganzen Körper, dessen Theil sie ist, bezogen wird, complet, wenn sie für sich betrachtet wird. Ganz auf dieselbe Weise sind Geist und Körper incomplete Substanzen, wenn sie auf den Menschen, den sie ausmachen, bezogen werden, complet, wenn sie allein betrachtet werden*). Hiernach muß man sagen: Denken und Ausdehnung als Attribut Gottes, durch die sein Wesen bestimmt ist, und durch die er eine substantia completa ist, an sich oder nur auf die unendliche Substanz Gottes bezogen, sind complet, aber auf etwas außer derselben bezogen, wodurch sie ein bestimmtes Denken oder eine bestimmte Ausdehnung würden, sind incomplet, also können sie nur, als auf die unendliche Substanz bezogen, vollkommen oder complet seyn. Aber auf der andern Seite würden die geschaffenen Substanzen, insofern sie sich auf die unendliche Substanz oder Gott beziehen, incomplet, wenn sie aber für sich betrachtet würden, complet seyn. Dieses würde auch der Ansicht des Cartesius gemäß seyn, wonach wir unsere Unvollkommenheiten nur in der Beziehung auf das allervollkommenste Wesen wahrnehmen. Aber alsdann sind wir nicht vollkommen, wenn wir uns auf uns selbst beziehen, und nicht auf Gott, sondern dieß könnten wir nur, wenn

*) Resp. ad sext. obj. p. 122.

wir die Realität erhielten, welche unsere Unvollkommenheit aufhebt. Diese Realität ist aber nur in Gott. Wer, sagt Cartesius, auf die einzelnen Vollkommenheiten Gottes sein Augenwerk richtet, und jene nicht sowohl faßt, als von ihnen gefaßt wird, und alle seine Geisteskräfte in ihre Betrachtung zu versenken sucht, dieser findet in ihr wirklich einen weit umfassendern und leichtern Stoff der klaren, deutlichen Erkentniß, als in irgend einem geschaffenen Wesen *).

Machte man nun dieses Princip zum bestimmten Ausgangspunkt, zum Alles begründenden, immanenten Princip, in dem und aus dem Alles begriffen wird, so daß, wie Cartesius hier sagt, der geschaffene Geist nicht sowohl Gott faßt, als vielmehr von ihm gefaßt, begriffen wird; denkt man sich ferner den immer wiederkehrenden Ausspruch des Cartesius wirklich, daß die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung sey: so hebt sich das äußere Verhältniß, die äußere Abhängigkeit der Wesen von Gott, welche in der bloßen Concurrenz Gottes bei der Existenz derselben besteht, von selbst auf und geht in ein inneres, wesentliches, immanentes über. Wenn die Erhaltung eine fortgesetzte Schöpfung ist, so wird Gott als die immanente, nicht bloß bei der Existenz mitwirkende und daher vorübergehende (transeunte), Ursache der Welt betrachtet. Die geschaffenen Dinge sind daher nicht bloß ihrer Existenz, sondern auch ihrem Wesen nach von Gott abhängig. Gott ist die immanente Ursache derselben, in dem sie in beider Beziehung begriffen sind, in dem Alles ist und begriffen wird, und außer dem nichts ist und begriffen wird. Zu dieser Entwicklung gieng nun Spinoza fort.

*) Resp. ad prim. obj. p. 59.

Spinoza.

Nachdem mich die Erfahrung gelehrt hat, daß Alles, was das gemeine Leben häufig darbietet, eitel und vergänglich ist, und da ich sah, daß Alles, von welchen und was wir fürchten, nur insofern gut oder bös ist, als unser Geist davon bestimmt wird; so entschloß ich mich endlich, zu untersuchen, ob es nicht ein wahres, sich mittheilbares Gut gäbe, von dem der Giist, nach Beseitigung alles Uebrigen, allein seinen innern Lebenspuls erhält, und in dessen Besitz er eine ununterbrochene höchste Wonne in Ewigkeit genießt. In dem, was das Leben darbietet, und von den Menschen für das höchste Gut gehalten wird, sinnlicher Genuß, Ehre und Reichthum, kann ich keine Befriedigung finden; die Liebe zu ihnen kann unglücklich, aber nicht glücklich machen. Aber die Liebe zum Ewigen und Unendlichen erfüllt den Geist allein mit Wonne- Nach diesem muß unser ganzes Verlangen sich richten, und dieses muß aus allen Kräften erstrebt werden. Alle unsere Gedanken und Bestrebungen müssen sich auf das Eine Ziel hinrichten *).

Was ist nun aber jenes wahre Gut, in welchem wir allein unsere Glückseligkeit finden- und welches ist das höchste Gut? Alles, was geschieht, geschieht nach einer ewigen Ordnung und bestimmten Gesetzen der Natur. Der Mensch sucht daher eine Natur, welche im Stande ist, jene Ordnung zu erkennen. Er sucht Mittel, welche ihn zu einer solchen Vollkommenheit hinführen. Das Mittel, durch welches er dahin gelangen kann, ist das wahre Gut. Das höchste Gut

*) De Intell. Emend. (ed. Gfroerer Stuttgardiae 1830) p. 495. 496. 497.

aber ist der wirkliche, mit andern Individuen gemeinsame, Besitz einer solchen Natur. Diese Natur ist die Erkenntniß der Einheit des Geistes mit der ganzen Natur. Alle Wissenschaften und Discipline haben mir immer nur das Eine Ziel und Ende: jene höchste menschliche Vollkommenheit. Darauf soll unser ganzes Thun und Denken gerichtet seyn *).

Wenn der Geist sich selbst und die verschiedenen Erkenntnißweisen durchforscht, um so zu jenem höchsten Gut zu gelangen, so sieht er ein, daß nur eine Erkenntnißweise, welche von dem Wesen oder Begriff der Sache ausgeht, und diese in und aus ihm begreift, ihn zum Ziel führt **). Nachdem wir nun wissen, welche Erkenntniß uns nothwendig ist, so ist der Weg und die Methode anzugeben, durch welche das Erkennbare durch solche Erkenntniß wirklich erkannt wird. Dieser Weg kann nur Einer seyn. Das Mittel oder Werkzeug, durch welche der Geist nun die Wahrheit auf jenem Weg hervorbringt, muß ihm angeboren seyn. Es gehört zur Gewißheit der Wahrheit nur, daß die wahre Idee uns inwohnt ***). Der menschliche Geist hat eine adäquate Erkenntniß und es giebt sonach Ideen oder Begriffe, die allen Menschen gemein sind †). Die Idee ist der Begriff des Geistes, den der Geist deswegen bildet, weil er ein denkendes Wesen ist ††). Denn der Geist hat objectiv ebenso wohl das Wesen, als auch die Ordnung und Einheit der Natur. Die Ideen, welche wir klar nnd deutlich bilden, scheinen so allein aus der Nothwendigkeit unserer Natur zu

---

*) De Intell. Emend. p. 496. 497.

**) Ibid. p. 497—500.

***) Ibid. p. 501.

†) Eth. II. Def. 3.

††) Ibid. Prop. 37. Coroll.

folgen, daß sie absolut bloß von unserer Macht abzuhängen scheinen. Die unklaren hängen aber nicht von unserer Macht ab, sondern werden vielmehr oft gegen unsern Willen gebildet *).

Die Form des wahren Gedankens muß im Gedanken selbst liegen, ohne Beziehung auf andere und sie erkennt kein Object als gleichsam ihre Ursache an, sondern sie muß von der Macht des Verstandes selbst und der Natur abhängen. Deswegen ist die wahre Form des Gedankens im Gedanken selbst zu suchen und von der Natur des Verstandes abzuleiten **). Wenn wir nun das Princip von Allem erforschen wollen, so müssen wir nothwendig ein Fundament haben, welches unsere Erkenntniß dahin leitet. Dann, weil die Methode selbst die reflexive Erkenntniß ist, so kann das Fundament, welches unsere Gedanken leiten muß, kein anderes seyn, als die Erkenntniß dessen, was die Form der Wahrheit ausmacht, und die Erkenntniß des Verstandes und seine Eigenschaften und Kräfte. Nachdem wir diese Erkenntniß erworben haben, so haben wir dieses Fundament, von dem wir unsere Gedanken ableiten können und den Weg, auf welchem der Verstand, so weit es seine Erkenntnißfähigkeit mit sich bringt, zur Erkenntniß der ewigen Dinge gelangen kann ***). Das Wesen und die Eigenschaften des Verstandes sind, 1) daß er Gewißheit in sich enthält, d. h., daß er weiß, daß die Dinge formaliter so sind, wie sie objectiv in ihm enthalten sind; 2) daß er einige Ideen absolut bildet, andere von andern (die Idee der Quantität bildet er absolut ohne Beziehung auf andere Gedanken, die Ideen

*) De intell. Emend. p. 516. 518.
**) Ibid. p. 509.
***) Ibid. p. 517.

der Bewegung aber nur in Beziehung auf die Idee der Quantität); 3) die er absolut bildet, drücken Unendlichkeit aus, und die bestimmten bildet er aus andern *). Der Weg, die Wahrheit zu finden, ist, die Gedanken aus einer gegebenen Definition zu bilden; denn die Bildung der Ideen wird um so besser und leichter von Statten gehen, je besser wir eine Sache definiren. Die Definition muß, damit sie vollkommen sey, das innerste Wesen einer Sache erklären. Ein solcher Begriff oder eine solche Definition der Sache ist nothendig, daß alle Eigenschaften der Sache, indem diese allein, ohne Beziehung auf Dinge, für sich betrachtet wird, aus ihr erschlossen werden können **).

Die Gewißheit ist nichts, außer ihrem objectiven Wesen selbst, d. h. der Modus, womit wir die formelle Wesenheit wahrnehmen, ist selbst die Gewißheit. Daraus erhellt, daß zur Gewißheit der Wahrheit nur der Besitz der wahren Idee gehört und daraus erhellt wiederum, daß Niemand wissen kann, was die höchste Gewißheit ist, wenn er nicht die adäquate Idee oder das objective Wesen irgend einer Sache hat; denn Gewißheit und objectives Wesen ist dasselbe. Wenn daher die Wahrheit keines Zeichens oder Beweises bedarf, sondern es hinreichend ist, das objective Wesen der Dinge oder, was dasselbe ist, die Ideen zu haben, damit aller Zweifel aufgehoben wird; so folgt, daß die wahre Methode nicht darin besteht, nach dem Besitze der Ideen noch ein Kennzeichen oder einen Beweis für die Wahrheit zu suchen, sondern daß die wahre Methode der Weg ist, daß die Wahrheit oder die objectiven Wesenheiten der Dinge, oder die Ideen selbst (denn alles dieses ist dasselbe), in gehöriger

*) De Intell. Emend. p. 517. 518.

**) Ibid. p. 514. 515.

Ordnung gesucht werden. Die Methode muß nothwendig sprechen von der Beweisführung oder Vermittlung, d. h. die Methode ist nicht selbst die Beweisführung, um die Ursachen der Dinge zu erkennen, und weit weniger das Erkennen der Ursache der Dinge, sondern es ist zu erkennen, was die wahre Idee ist, indem man sie von den übrigen Vorstellungen unterscheidet und ihre Natur erforscht, damit wir dadurch unser Erkenntnißvermögen erkennen und den Geist so leiten, daß er nach jener Norm alles Erkennbare erkennt. Daher ist die Methode nichts anders, als die reflexive Erkenntniß oder die Idee der Idee; und weil man die Idee der Idee nicht hat, wenn man nicht zuvor die Idee hat, so ist die Methode erst mit der zuvor erhaltenen Idee gegeben. Daher wird jene Methode gut seyn, welche zeigt, wie der Geist nach der Norm der gegebenen wahren Idee geleitet wird. Da nun aber der Zusammenhang der Ideen und Dinge, welche jene real darstellen, derselbe ist, also Ideen und Wirklichkeit Eins sind, so wird die Methode die beste seyn, welche zeigt, wie der Geist nach der Idee geleitet wird, welch beides, Idee und Gegenstand in absoluter Einheit ist, also nach der Idee des vollkommensten Wesens. Der Geist, welcher seinem Wesen nach die Einheit der ganzen Natur ist, muß daher, wenn er sich verwirklichen will, alle seine Ideen von jener Idee des vollkommensten Wesens ableiten, welches der Ursprung und die Quelle der ganzen Natur ist, so daß die Idee des vollkommensten Wesens die Quelle aller übrigen Ideen ist. Dieses Wesen ist die Ursache aller Dinge und sein objectives Wesen ist daher auch die Ursache aller unserer Ideen *).

Es offenbart und beweist sich die Wahrheit selbst, sie

---

*) De Int. Em. p. 502. 515.

ist das Licht, das sich selbst und die Finsterniß erleuchtet. Die wahre Idee ist die Norm ihrer selbst, das Licht ihrer selbst; denn der Geist, inwiefern er die Dinge wahr erkennt, ist ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes und daher sind die klaren und deutlichen Ideen wahr und Ideen Gottes*).

Die wahre Methode ist der Weg, um die Wahrheit nach der Ordnung der Natur selbst zu erkennen. Dieses Ziel wird dadurch erreicht, daß alle Ideen auf Eine bezogen werden und sich in dieser alle übrigen in ihrer Einheit und in ihrem wahren Zusammenhang, nach der Ordnung der Natur der Dinge selbst, darstellen. Diese Eine Idee stellt der menschliche Geist in sich selbst dar, und damit das Abbild und die Form der ganzen Natur im Ganzen und Einzelnen. Der Ziel- und Gipfelpunkt ist hierbei aber immer jenes Wesen, welches die Ursache von Allem ist, dessen objectives Seyn auch die Ursache aller unserer Ideen ist und somit die Ursache, daß unser Geist so viel, als möglich, die Natur in sich darstellt**).

Wenn wir sagen, der menschliche Geist erkenne dieses oder jenes, so heißt das soviel, als Gott, nicht wiefern er unendlich ist, sondern wiefern er durch die Natur des menschlichen Geistes explicirt wird, oder das Wesen des menschlichen Geistes ausmacht, habe diese oder jene Idee***). Die Idee des Geistes, d. h. der Idee der Ideen oder die Erkenntniß ist nicht anders, als die Form der Idee, wiefern diese als Modus des Denkens und ohne Beziehung auf ein Object betrachtet wird†). Die Idee oder der Begriff des Geistes

*) De Int. Em. p. 503. Eth. II, Prop. 43. De Int. Em. p. 501.

**) De Int. Em. p. 514—516.

***) Eth. II. Prop. II. Coroll.

†) Ibid. Prop. 21. Sch.

ist nur eine Art und Weise des Denkens*). Unser Verstand, wiefern er erkennt, ist ein ewiger Modus des Denkens, welcher von einem andern ewigen Modus bestimmt wird, dieser wieder von einem andern bis ins Unendliche, so daß alle zugleich die ewige und unendliche Vernunft Gottes ausmachen **).

Alle Ideen sind in Gott und wiefern sie auf Gott bezogen werden, wahr und adäquat; daher giebt es keine inadäquate, außer insofern sie auf den einzelnen Geist irgend Eines bezogen werden***).

Das Object der Idee, welche der menschliche Geist ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser wirklich existirender Modus der Ausdehnung. Der menschliche Geist ist selbst die Idee oder die Erkenntniß, der Begriff des menschlichen Körpers †). Der menschliche Geist erkennt sich selbst nicht, außer inwiefern er die Ideen der Affectionen des Körpers wahrnimmt, seinen Körper nimmt er aber nur selbst durch die Ideen der Affectionen und durch dieselbe auch nur die äußern Körper wahr. Die Idee der Affection des menschlichen Körpers enthält keine adäquate Erkenntniß des Körpers selbst, oder drückt die Natur desselben nicht vollkommen aus, d. h. er stimmt mit der Natur des Geistes nicht vollkommen überein. Das Wesen des Geistes besteht darin, daß er der Begriff des wirklich existirenden Körpers ist ††).

---

*) De Eth.. II. Prop. 48. Dem.

**) Eth. V. Prop. 40 Sch.

***) Eth. II. Prop. 36 Sch.

†) Ibid. Prop. 13. 19. Dem.

††) Ibid. Prop. 29. Dem. et Sch. Epist. 66.

Alle Ideen, insofern sie auf Gott bezogen werden, sind wahr; denn in ihm stimmen die Ideen mit ihren Gegenständen überein. Was ist, ist in Gott und ohne Gott kann nichts seyn und gedacht werden. Er ist die Quelle alles Seyns, dem Wesen und der Existenz nach *).

Das höchste Gut des Geistes ist daher die Erkenntniß Gottes, und die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen. Unser höchstes Glück und unsere Seeligkeit besteht allein in der Erkenntniß Gottes, aus der wir zu Handlungen der Liebe und Frömmigkeit geleitet werden **).

Der Irrthümer Baco's und Cartesius sind und zwar der erste und größte, daß sie so lange von der Erkenntniß der ersten Ursache und dem Ursprunge aller Dinge abgeirrt sind, dann, daß sie das wahre Wesen des menschlichen Geistes nicht erkannt, endlich, daß sie die Ursache des Irrthums niemals gefunden haben ***).

Definitionen. I. Unter Ursache seiner selbst verstehe ich das, dessen Wesen die Existenz in sich schließt, oder dessen Wesen gar nicht anders, als existirend, gedacht werden kann, oder absolut als existirend gedacht werden muß. II. Endlich ist in seiner Art, was durch ein Anderes in seiner Art begränzt werden kann. III. Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist, und durch sich gedacht oder begriffen wird, d. h. dessen Begriff nicht des Begriffs eines andern Dings bedarf, aus dem es erst gebildet werden muß. IV. Unter Attribut verstehe ich das, was der Verstand von der Substanz, als zu deren Natur gehörend, oder ihr Wesen

*) Eth. p. I. Prop. 15. II. Prop. 32. 10. Schol. 3.

**) L. c. p. IV. Prop. 28. 49. Sch. Epist. 34.

***) Epist. 2.

ausmachend, begreift. V. Unter Modus verstehe ich die Affectionen der Substanz oder das, was in einem Andern ist, durch welches es auch gedacht, begriffen wird. VI. Unter Gott verstehe ich das absolut unendliche Wesen, d. h. die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt. Ich sage absolut, nicht aber in seiner Art unendlich; denn was nur in seiner Art unendlich ist, dem können unendliche Attribute abgesprochen werden, was aber absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was Wesenheit ausdrückt und keine Verneinung in sich enthält. VII. Frei wird genannt, was allein aus der Nothwendigkeit seiner Natur existirt und von sich allein zum Handlen bestimmt wird. Nothwendig aber, oder vielmehr gezwungen, was von einem andern auf bestimmte Weise zur Existenz und zum Wirken bestimmt wird. VIII. Unter Ewigkeit verstehe ich die Existenz selbst, insofern sie allein aus der Definition der ewigen Sache, als nothwendige Folge gedacht wird.

Axiome I. Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern. II. Das, was durch ein Anderes nicht begriffen werden kann, muß durch sich begriffen werden. III. Aus einer bestimmten gegebenen Ursache folgt nothwendig eine Wirkung, und umgekehrt, ist keine bestimmte Ursache gegeben, so ist es unmöglich, daß eine Wirkung erfolge. IV. Die Erkenntniß der Wirkung hängt von der Erkenntniß der Ursache ab, und schließt sie in sich. V. Dinge, die nichts mit einander gemein haben, können auch nicht durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen schließt nicht den Begriff des andern ein. VI. Die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen. VII. Was, als nicht existirend, gedacht werden kann, dessen Wesen schließt nicht die Existenz ein.

Lehrsätze. I. die Substanz ist der Natur nach früher, als ihre Affectionen. Dieses geht aus Def. 3. u. 5. hervor. II. Zwei Substanzen, die verschiedene Attribute haben, haben nichts miteinander gemein, dieß erhellt aus Def. 3. Denn eine jede muß in sich seyn, und durch sich begriffen werden; oder der Begriff der einen schließt nicht den Begrff der anderen ein. III. Von Dingen, die nichts miteinander gemein haben, kann keins die Ursache des andern seyn. Denn wenn sie nichts miteinander gemein haben, so können sie nach Ax. 5 nicht durcheinander begriffen werden, also kann keine nach Ax. 4 die Ursache der andern seyn. IV. Zwei oder mehrere verschiedene Dinge werden entweder durch die Verschiedenheit der Attribute der Substanzen, oder durch die Verschiedenheit ihrer Affectionen von einander unterschieden. Beweis: Alles, was ist, ist entweder nach Ax. I in sich oder in einem andern, d. h. nach Def. 3 u. 5 außer dem Verstande giebt es nur Substanzen oder ihre Attribute und Affectionen, außer dem Verstande giebt es also nichts, wodurch mehrere Dinge von einander unterschieden werden können, als die Substanzen, oder, was dasselbe ist, ihre Attribute und Affeetionen. V. Es kann in der Wirklichkeit nicht zwei oder mehrere Substanzen von demselben Attribut oder Wesen geben. Beweis: Gäbe es mehrere unterschiedene, so müßten sie, nach dem vorhergehenden Lehrsatz, entweder durch die Verschiedenheit der Attribute oder der Affectionen unterschieden werden. Im ersten Falle wird man also zugeben, daß es nur Eine Snbstanz von demselben Attribut giebt. Im zweiten kann aber die Substanz, wenn man von ihren Affectionen, die der Natur nach später sind, als die Substanz, abstrahirt, und sie in sich selbst, d. h. wahrhaft nach Def. 3 u. 6 betrachtet, nicht von einander verschieden gedacht

werden; d. h. es können nicht mehrere, sondern es kann nur Eine Substanz geben. VI. Es kann keine Substanz von der andern hervorgebracht werden. Beweis: Es kann in der Wirklichkeit nicht zwei Substanzen von demselben Attribut geben, d. h. nach Prop. 2, die etwas miteinander gemein haben. Also kann nach Prop. 3 keine die Ursache der andern seyn und keine von der andern hervorgebracht werden. Dieses folgt auch der Absurdheit des Gegentheils. Denn wenn eine Substanz von etwas Anderem könnte hervorgebracht werden, so müßte die Erkenntniß desselben von der Erkenntniß seiner Ursache abhängig seyn, und wäre mithin nicht Substanz. VII. Zum Wesen der Substanz gehört die Existenz. Beweis: Die Substanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebrocht werden, sie wird daher Ursache ihrer selbst seyn, d. h. ihr Wesen wird nothwendig die Existenz enthalten, oder die Existenz gehört zu ihrem Wesen. VIII. Jede Substanz ist nothwendig unendlich. Beweis: Es existirt nur Eine Substanz von einem und demselben Attribut und zu ihrem Wesen gehört die Existenz. Es gehört daher zu ihrer Natur, entweder endlich oder unendlich zu existiren. Sie existirt aber nicht endlich, sonst müßte sie von einer andern Substanz derselben Art, die auch nothwendig existiren müßte, beschränkt werden und es gäben daher zwei Substanzen von demselben Attribut, was sich widerspricht. Sie existirt also unendlich. Scholion. Da Endlichseyn in der That zum Theil eine Negation, Unendlichseyn die absolute Affirmation der Existenz irgend eines Wesens ist, so folgt also schon an sich aus dem Satze VII, daß jede Substanz unendlich seyn muß. IX. Je mehr Realität oder Seyn eine Sache hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu. Beweis: Dieser erhellt aus Def. 4. X. Ein jedes Attribut einer Substanz muß durch sich be-

griffen werden. Beweis: Denn Attribut ist das, was der Verstand von der Substanz, als gleichsam ihr Wesen ausmachend, begreift, daher muß es durch sich begriffen werden. XI. Gott oder die aus unendlichen Attributen bestehende Substanz, von denen jedes ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt, existirt nothwendig. XIV. Außer Gott giebt es keine Substanz, und kann auch keine gedacht werden. Daher gehören die körperliche, sowie die denkende Substanz zu Gott. Das Denken ist also ein Attribut Gottes, und Gott ist ein denkendes Wesen. Ebenso ist die Ausdehnung ein Attribut Gottes, oder Gott ist ein ausgedehntes Wesen. XV. Was ist, ist in Gott und es kann ohne Gott nichts seyn und gedacht werden. Alles drückt auf eine bestimmte Weise Gottes Wesen aus. Das Vermögen oder die innere Naturkraft jedes Wesens ist die Kraft Gottes selbst. XVII. Gott handelt bloß aus den Gesetzen seiner Natur und von Niemanden gezwungen. Coroll. II. Daraus folgt, daß Gott allein freie Ursache ist, denn es kann nichts außer ihm seyn, wovon er zum Handeln bestimmt oder gezwungen wird. Sch. Andere setzen die Freiheit Gottes darin, daß er das, was in seiner Natur und Macht liegt, nicht thue. Aber das ist gerade, als ob sie sagten, Gott könne machen, daß aus der Natur des Dreiecks nicht folge, daß seine drei Winkel gleich seyen zweien rechten. XVIII. Gott ist die inwohnende, nicht aber vorübergehende Ursache aller Dinge. XIX. Gott, oder die Attribute Gottes, sind ewig. XX. Die Existenz Gottes und sein Wesen sind Eins und dasselbe. XXI. Alles, was aus der absoluten Natur eines Attributs Gottes folgt, muß immer als unendliches existiren, oder ist durch dasselbe Attribut ewig und unendlich. XXIV. Das Wesen aller von Gott

hervorgebrachten Dinge schließt nicht ihre Existenz ein. XXV. Gott ist nicht nur die bewirkende Ursache der Existenz, sondern auch des Wesens. XXVI. Die Sache, welche zu einem Wirken bestimmt ist, war so von Gott nothwendig bestimmt, und was von Gott nicht bestimmt ist, kann nicht sich selbst zum Wirken bestimmen. XXIX. Es giebt in der Wirklichkeit keinen Zufall, sondern Alles ist aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, auf gewisse Weise zu existiren und zu wirken. XXX. Der wirkliche Verstand, er mag endlich oder unendlich seyn, muß als Attribut oder Affection Gottes begriffen werden, und nicht anders. Beweis: die wahre Idee muß mit ihrem Gegenstand übereinstimmen, d. h. was im Verstande objectiv enthalten ist, muß es auch nothwendig in der Natur geben und in der Natur giebt es nur Eine Substanz, nämlich Gott und keine andern Affectionen, als welche in Gott sind. XXXI. Der wirkliche Verstand, er mag endlich oder unendlich seyn, so wie Wille, Begierde, Liebe u. s. w., müssen nur auf die gewirkte Natur naturam naturatam, nicht auf die ursächliche oder wirkende Natur, naturam naturantem, bezogen werden. Beweis: Unter Verstand verstehe ich nämlich nicht den absoluten Gedanken, sondern nur einen gewissen Modus des Denkens, welcher von andern, nämlich von dem Begehren, der Liebe u. s. w. verschieden ist, und daher durch den absoluten Gedanken begriffen werden muß, nämlich durch irgend ein Attribut Gottes, welches die ewige und unendliche Wesenheit des Denkens ausdrückt und daher ohne es weder seyn noch begriffen werden kann, und deswegen, wie auch die übrigen Modi des Denkens auf die geschaffene, nicht aber auf die schaffende Natur bezogen werden muß. *) Unter

---

*) Anmerkung zum Lehrsatze XXIX.

wirkenden Natur muß das verstanden werden, was in sich ist, oder durch sich gedacht wird, oder solche Attribute der Substanz, welche ewige und unendliche Wesenheit ausdrücken, d. h. Gott, inwiefern er als freie Ursache betrachtet wird; unter der gewirkten Natur aber Alles, was aus der Nothwendigkeit der Natur Gottes oder eines seiner Attribute folgt, d. h. alle Arten und Weisen, Modi der Attribute Gottes, inwiefern sie als Dinge betrachtet werden, welche in Gott sind und ohne Gott nicht seyn und gedacht werden können. XXXII. Der Wille kann keine freie Ursache genannt werden, sondern nur eine nothwendige. Beweis: Der Wille ist, wie der Verstand, nur eine bestimmte Art des Denkens und es kann daher kein Willensact existiren und zum Wirken bestimmt werden, wenn er nicht von einer andern Ursache bestimmt wird, und diese wieder von einer andern und so fort ins Unendliche. Da nun der Wille eine Ursache fordert, von der er zum Existiren und Handlen bestimmt wird, so kann er keine freie, sondern nur nothwendige und gezwungene Ursache seyn. Daraus folgt Coroll. I. Gott handelt nicht aus der Freiheit seines Willens. II. Verstand und Wille verhalten sich zur Natur Gottes so, wie Bewegung und Ruhe, und überhaupt, wie alles Natürliche, was von Gott zur Existenz und zum Wirken auf eine bestimmte Weise bestimmt werden muß; denn der Wille hat, wie alles Uebrige, sonst keine Ursache, von der sie zum Existiren und Handlen auf eine bestimmte Weise bestimmt würden. Und obgleich aus einem gegebenen Wille oder Verstand Unendliches folgt, so kann doch von Gott nicht mehr gesagt werden, daß er aus Freiheit des Willen handle, als man von dem, was aus der Bewegung und Ruhe folgt, sagen kann, es handle aus der Freiheit der Bewegung und Ruhe. Deswegen gehört der Wille nicht mehr zum Wesen Gottes, als das übrige

von Natur Nothwendige, sondern verhält sich zu ihm auf dieselbe Weise, wie Bewegung und Ruhe und alles Uebrige, von dem wir gezeigt haben, daß es aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folge und von ihr zur Existenz und Wirken auf bestimmte Weise bestimmt werde. XXXIII. Die Dinge können auf keine andere Weise und nach keiner andern Ordnung von Gott hervorgebracht werden, als sie hervorgebracht sind. Denn Alles folgt aus der Natur Gottes auf nothwendige Weise. XXXIV. Die Macht Gottes ist sein Wesen selbst. Beweis: Denn aus der bloßen Nothwendigkeit der Natur Gottes folgt, daß Gott Ursache seiner selbst und aller Dinge ist. Daher ist seine Macht, durch die er selbst und Alles ist und handelt, sein Wesen selbst. In dem Sinne, in welchem Gott die Ursache seiner selbst ist, muß er auch die Ursache aller Dinge genannt werden *)

Gott handelt mit der Nothwendigkeit, mit der er sich selbst erkennt, d. h. wie es aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgt, daß Gott sich selbst erkennt, so folgt es auch, daß Gott das Unendliche auf unendliche Weise thut. Die Macht Gottes ist sein actuoses Seyn. Daher ist es so unmöglich, daß Gott nicht handelt, als daß er nicht ist. Der Grund, warum Gott oder die Natur handelt und warum er existirt, ist einer und derselbe. Wie er also keines Zweckes wegen existirt, so wirkt er auch keines Zweckes wegen, sondern seine Existenz, wie sein Wirken, hat keinen Grund und Endzweck. Es giebt keine Endursachen, sondern Alles geht aus der ewigen Nothwendigkeit der Natur hervor. Es ist zwar Alles von Gott vorherbestimmt, aber nicht aus der Freiheit des Willens oder aus absolutem Wohlgefallen, sondern

---

*) Eth. I. Prop. 25. Sch.

aus der absoluten Natur Gottes oder seiner unendlichen Macht. Die Endursachen, wornach Gott soll Alles hervorgebracht haben, sind bloß menschliche Erfindungen. Diese Lehre hebt die Vollkommenheit Gottes auf; denn wenn Gott wegen eines Endzweckes handelt, begehrt er etwas, was er nicht hat *).

Gott ist deswegen, weil sein Wesen nothwendig die Existenz enthält, das vollkommenste Wesen oder hat alle Vollkommenheiten, und daher kann außer Gott nichts existiren, weil das Wesen Gottes, das nothwendig existirt, doppelt existirte. Die Bestimmung ist nichts Positives, sondern nur Beraubung der Existenz dieses Wesens, welches als bestimmt erkannt wird. Die Vollkommenheit liegt im Seyn, die Unvollkommenheit im Mangel desselben. Alle Bestimmung ist Verneinung. Es existirt nichts außer Gott, und Gott nur aus eigner Machtvollkommenheit. Mit der Definition Gottes als eines Wesens, zu dem die Existenz gehört, erschließe ich mehrere Eigenschaften desselben, als daß er nothwendig existirt, daß er einzig ist, unveränderlich, unendlich **) ꝛc. Ich lege Gott keinen Verstand und Willen bei, damit ich das göttliche Wesen nicht mit dem menschlichen confundire. Der Verstand, obgleich er unendlich ist, gehört nicht zur schaffenden, sondern zur geschaffenen Natur ***).

Die Gestalt des ganzen Weltalls bleibt, obschon sie in unendlichen Daseynsweisen wechselt, immer dieselbe †). Wer sagt, Gott habe auch die Welt nicht schaffen können, hält

*) Eth. II. Prop. 3. Sch. Eth. IV. Praefatio. I. Prop. 36. Appendix.

**) Epist. 41. 72.

***) Ibid. 58. 27.

†) Ibid. 66.

sie für ein Werk des Zufalls. Die Welt ist aber die nothwendige Wirkung der göttlichen Natur und kann daher nicht durch Zufall entstanden seyn. Gottes Wille war nie unentschieden, sondern immer und in Allem bestimmt; denn Unentschiedenheit ist nur Unwissenheit oder Zweifel. Wenn wir behaupten, Gott könne etwas nicht wollen und könne es doch erkennen, so legen wir ihm verschiedene Freiheiten bei, eine nothwendige und eine indifferente und nehmen den Willen Gottes von seinem Wesen und seinem Verstand verschieden und fallen in Absurditäten. Denn daß das Nothwendige und Freie zwei entgegengesetzte Begriffe seyen, ist absurd und widerstreitet der Vernunft. Denn Niemand kann läugnen, daß Gott sich selbst und alles Uebrige frei erkennt, und doch sind Alle darüber einverstanden, daß er sich selbst nothwendig erkennt. Ich setze die Freiheit Gottes in die freie Nothwendigkeit*).

Die Ausdehnung kann nach Cartesius Bestimmung nicht erklärt werden, sie ist nothwendig durch ein Attribut zu erklären, welches ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt**). Die rasen, welche die Substanz durch Theile ausgedehnt, oder aus, von sich wechselseitig real unterschiedenen, Körpern zusammengesetzt denken. Das Unendliche kann in keine Theile getheilt werden, und kann keine Theile haben***).

Wenn aber nach unserer Lehre Alles aus der Nothwendigkeit der vollkommensten Natur Gottes folgt, woher sind so viele Unvollkommenheiten in der Natur entstanden? Die Vollkommenheiten sind allein nach der Natur und Macht derselben zu beurtheilen. Denn obschon Alles, was ist,

*) Ep. 58. 60. 62.

**) Ibid. 72.

***) Ibid. 29. Eth. I. Prop. 15. Sch.

aus den ewigen Gesetzen und Bestimmung Gottes nothwendig hervorgeht, und beständig von Gott abhängt, so ist doch eine Verschiedenheit nicht allein dem Grade, sondern auch dem Wesen nach unter den Wesen. Wenn wir nun die Dinge miteinander vergleichen, und finden, daß einige mehr Seyn und Realität haben, als die andern, so sagen wir in dieser Beziehung, einige seyen vollkommener als die andern, und wiefern wir ihnen etwas beilegen, was eine Negation enthält, wie Bestimmung, Gränze, Machtlosigkeit ꝛc., insofern nennen wir sie unvollkommen, weil sie unsern Verstand nicht ebenso afficiren, als jene, die wir vollkommen nennen, nicht weil ihnen etwas, was zu ihnen gehört, fehlte, und die Natur gesündigt hätte. Denn es kommt der Natur einer Sache nichts zu, als was aus der Nothwendigkeit der Natur der bewirkenden Ursache folgt, und dieses ist nothwendig. Gut und bös ist daher nichts Positives in den Dingen an sich betrachtet. Das Böse und die Sünde sind also nichts Positives, sondern nur Privation. Deshalb kann aber Gott auch nicht die Ursache derselben seyn, weil er nur die Ursache von Allem ist, was Realität hat. Die Privation ist nichts Positives und sie wird nur in Bezug auf unsern, nicht aber in Bezug auf den göttlichen Verstand so genannt. Die Sünde ist Beraubung des vollkommnen Zustandes, und Zurückhaltung vom vollkommnen Zustand. Obwohl nun wahr ist, daß die Bösen nicht gegen den Willen Gottes handlen, da nichts gegen den Willen Gottes seyn und geschehen kann, und sie daher auf ihre Weise den Willen Gottes ausdrücken; so sind sie doch auf keine Weise mit den Guten zu vergleichen. Denn je mehr Vollkommenheit eine Sache hat, desto mehr nimmt sie auch an der Gottheit Theil und desto mehr Vollkommenheit drückt sie aus. Da nun die Guten unschätzbar mehr Vollkommenheit als die Bösen haben, so kann die

Tugend jener mit dieser gar nicht verglichen werden, weil die Bösen der göttlichen Liebe, die aus der Erkenntniß Gottes fließt, und durch die wir allein nach unserm menschlichen Verstand Diener Gottes heißen, ermanglen. Ja sie sind, weil sie Gott nicht erkennen, nur Werkzeug in der Hand des Werkmeisters, welches unwissend dient und im Dienen zu Grunde geht, während dagegen die Guten mit Bewußtseyn dienen nnd im Dienen vollkomnner werden *).

Das Wesen der Vernunft ist die Erkenntniß der Dinge unter der Form der Ewigkeit. Die Nothwendigkeit dieser Erkenntniß ist die Nothwendigkeit der ewigen Natur Gottes selbst. Das Fundament der Vernunft sind Begriffe, die jenes erklären, was Allen gemein ist, und die sich nicht auf das Seyn des Einzelnen beziehen, und deswegen ohne alle Beziehung auf Zeit nur unter der Gestalt der Ewigkeit können erkannt werden. Jede Idee des einzelnen Körpers oder einer wirklich existirenden Sache enthält nothwendig durch die göttlichen Attribute, deren Modi die Dinge sind, das ewige und und unendliche Wesen Gottes. Die Erkenntniß der ewigen und unendlichen Wesenheit Gottes, welche eine jede Idee enthält, ist entsprechend und vollkommen. Der menschliche Geist hat eine objective Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes durch die wahre Idee. Wer die wahre Idee hat, weiß zugleich, daß er sie hat und kann an der Wahrheit der Sache nicht zweiflen. Die wahre Idee in uns ist jene, welche in Gott, sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes erklärt wird, ihre Wahrheit hat, oder dem Gegenstand entspricht. In

---

*) Eth. I. Prop. 36. Apendix. Ep. 36. Eth. IV. Praefatio. Ep. 32.

Gott sind Idee und Gegenstand Eins. Wer daher nach der wahren Idee in sich, welche der vollkommenen Idee in Gott entspricht, erkennt, hat eine wahre Erkenntniß und hat zugleich die Gewißheit der Wahrheit. Denn Niemand, der eine wahre Idee hat, zweiflet, daß dieselbe die höchste Gewißheit enthält. Denn eine wahre Idee haben, heißt nichts anderes, als die Sache vollkommen oder am besten erkennen. Wer kann wissen, daß er über eine Sache Gewißheit hat, wenn er nicht vorher Gewißheit von ihr hat? Die wahre Idee ist also die klarste und deutlichste Norm der Wahrheit. Sowie das Licht sich selbst und die Finsterniß offenbart, so ist die Wahrheit ihre eigene Norm, und die Norm des Falschen. Also ist der Mensch gewiß, daß er die wahre Idee hat, die mit dem Gegenstand übereinstimmt durch diese Idee, oder die Wahrheit ist ihre eigne Norm. Überdieß bedenke man, daß unser Geist, wiefern er die Dinge wahr erkennt, ein Theil des unendlichen Verstandes Gottes ist, und deshalb ist so nothwendig, daß die klaren und deutlichen Ideen des Geistes wahr und Ideen Gottes sind*).

Es giebt drei Arten der Erkenntniß. Die erste besteht in Vorstellungen und allgemeinen Begriffen, die gebildet werden von einzelnen wahrnehmbaren Gegenständen, welche durch die Sinne verstümmelt, confus und ohne Ordnung aufgefaßt werden, und ist eine nicht von den Regeln des Verstandes geordnete Erfahrungserkenntniß. Die erste Erkenntniß ist die Meinung oder Vorstellung. Die zweite sind die allgemeinen Begriffe, die wir von den gemeinsamen Begriffen und vollkommenen Ideen von den Eigenschaften der Dinge haben. Dieses ist die Vernunft-

*) Eth. II. Prop. 43 Sch.

erkenntniß. Die dritte ist das **intuitive Wissen**. Diese Erkenntnißweise geht von der adäquaten Idee des formellen Wesens gewisser Attribute Gottes zur adäquaten Erkentniß des Wesens der Dinge fort *). Das höchste Bestreben des Geistes und die höchste Tugend ist, die Dinge nach dieser dritten Weise zu erkennen. Aus dieser intuitiven Erkenntniß entsteht die Ruhe des Geistes. Die höchste Tugend des Geistes ist, Gott zu erkennen, oder die intuitive Erkenntniß der Dinge, und daher ist diese Tugend um so größer, je mehr diese Erkenntniß zunimmt. Dadurch gelangt der Geist zu der höchsten menschlichen Vollkommenheit, und damit zur höchsten Wonne. Der Geist erkennt nur unter der Form der Ewigkeit, wenn er die Existenz seines Körpers unter der Form der Ewigkeit auffaßt, nicht in der gegenwärtigen actuellen Existenz, wobei der Geist an die Beziehungen des Raums und der Zeit gebunden ist. Denn die Dinge werden von uns in doppelter Beziehung aufgefaßt, entweder in Beziehung auf Raum und Zeit, oder wie sie in Gott enthalten sind und aus der Nothwendigkeit seiner Natur folgen. Wiefern unser Geist sich und den Körper unter der Form der Ewigkeit erkennt; insofern hat er eine nothwendige Erkenntniß Gottes und weiß, daß er in Gott ist und durch Gott begriffen wird. Diese Ewigkeit ist das Wesen Gottes selbst, wie fern es nothwendige Existenz enthält. Die Dinge unter der Form der Ewigkeit auffassen, heißt soviel als sie durch Gottes Wesen als reale Wesen auffassen, oder wiefern sie durch Gottes Wesen Existenz enthalten. Der Geist hat die intuitive Erkenntniß, insofern er selbst ewig ist.

---

*) Eth. II. Prop. 44. Coroll. 2. Dem. Prop. 43. Dem. Sch. Prop. 40. Sch. 2.

Je mehr Vollkommenheit etwas hat, desto mehr ist es thätig, je weniger, desto mehr leidet es. Tugend und Macht ist dasselbe, die Tugend in wie fern sie auf den Menschen bezogen wird, ist das Wesen des Menschen selbst, welcher die Macht besitzt, etwas zu bewirken, was aus den bloßen Gesetzen seiner Natur verstehbar ist. Die Macht des Geistes besteht allein in der Erkenntniß, die Ohnmacht allein in der Beraubung derselben, oder in inadäquaten Ideen, er leidet um so mehr, je inadäquater seine Erkenntniß ist*). Tugendhaft handeln ist nach der Vernunft handlen, und dieses ist Erkennen. Daher ist das höchste Gut des Tugendhaften, Gott zu erkennen. Es gehört zum menschlichen Wesen, eine adäquate Erkenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes zu haben. Der Tugenhafte wird das Gute um so mehr für sich und Andere begehren, je größer seine Erkenntniß Gottes ist. Die Seeligkeit ist die Ruhe des Geistes selbst, welche aus der intuitiven Erkenntniß entspringt; den Geist vervollkommnen ist nichts anders, als Gott, seine Attribute und Handlungen, die aus der Nothwendigkeit seiner Natur hervorgehen, erkennen.

Wer Gott liebt, begehrt nicht von ihm wiedergeliebt zu werden. Die Liebe gegen Gott ist das höchste Gut, welches wir kennen und dem Ausspruch der Vernunft nach begehren können, es ist allen Menschen gemein und alle erfreuen sich desselben und begehren es. Die intellectuelle Liebe Gottes entsteht aus dem intuitiven Erkennen. Diese Liebe ist die Erkenntniß der Ewigkeit Gottes. Die intellectuelle Liebe Gottes ist ewig. Die Wonne besteht in dem Fortschreiten zu immer größern Vollkommenheit; und darin

*) **Eth V. Prop. 25. 27. Dem. Prop. 29 Dem. Sch. Prop. 30. Dem. Prop. 31. 40. 20. Sch. IV. Defin 8.**

besteht die Seeligkeit. Der Geist ist nur solange den Affecten ausgesetzt, so lange der Körper dauert. Daher ist nur die intellectuelle Liebe ewig. Die Menschen sind zwar der Ewigkeit ihres Geistes bewußt, verwechseln sie aber mit der Dauer. Es ist keine Liebe außer der intellectuellen Liebe ewig. Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen intellectuellen Liebe. Die intellectuelle Liebe des Geistes gegen Gott ist die Liebe Gottes selbst, womit sich Gott selbst liebt, nicht wiefern er unendlich ist, sondern wiefern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, unter der Form der Ewigkeit betrachtet, explicirt werden kann. Daher ist die intellectuelle Liebe des Geistes gegen Gott ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt.

Hier zeigt es sich klar, worin unser Heil und Seeligkeit oder Freiheit besteht, nämlich in der beständigen und ewigen Liebe gegen Gott oder in der Liebe Gottes gegen die Menschen und daher wird in der hl. Schrift mit Recht die Liebe und Seeligkeit Herrlichkeit genannt. Und da das Wesen unsers Geistes allein in der Erkenntniß besteht, deren Princip und Fundament Gott ist, so ist einleuchtend, daß unser Geist nach Wesen und Existenz aus der göttlichen Natur folgt und beständig von Gott abhängt; und hier zeigt sich die ganze Macht und Bedeutung der intuitiven Erkenntniß vor jeder andern im vollsten Lichte. Die intellectuelle Liebe geht aus dem Wesen des Geistes nothwendig hervor, wiefern er selbst, als die ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird.

Der Tod ist um so weniger schädlich, je größer die klare und deutliche Erkenntniß des Geistes ist, und was daraus folgt, je mehr er Gott liebt. Denn da das Höchste, was aus der intuitiven Erkenntniß hervorgeht, die Seelenruhe ist; so kann das, was ihm durch den Tod mit

dem Körper zu Grunde geht gegen das, was ihm übrig bleibt in keinen Betracht kommen *). Der Geist hat keine Vorstellung und Erinnerung ohne den Körper. Der Geist kann nicht mit dem Körper absolut zu Grunde gehen, sondern es bleibt etwas übrig, was ewig ist. Die Idee, welche das Wesen des Körpers unter der Form der Ewigkeit ausdrückt, ist ein bestimmter Modus des Denkens, welcher zum Wesen des Geistes gehört und nothwendig ewig ist. In Gott giebt es nothwendig ein Begriff oder eine Idee, welche das Wesen des menschlichen Körpers ausdrückt und deswegen etwas nothwendiges ist, weil es zum Wesen des menschlichen Geistes gehört. Der menschliche Geist hat keine Dauer in der Zeit, außer so lange er mit dem Körper verbunden ist, oder so lange der Körper dauert. Obgleich wir nicht wissen, daß unser Geist ewig ist, so ist uns doch die Frömmigkeit und Religion und überhaupt Alles, was sich auf die Erhebung und den Adel des Geistes bezieht, das Erste. Die Glückseligkeit ist nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst. Denn die Seeligkeit besteht in der Liebe Gottes, die aus der intellectuellen Erkenntniß Gottes entspringt. Je mehr sich der Geist der göttlichen Liebe oder der Seeligkeit erfreut, desto mehr erkennt er, eine desto größere Macht hat er, und desto weniger leidet er von seinen Affecten, die bös sind. Durch die Liebe Gottes oder Seeligkeit hat er die Macht über sie. Und da die Macht, seine Leidenschaften zu beherrschen, allein im Verstand besteht, so freut sich Niemand der Seeligkeit, weil er seine Leidenschaften beherrscht, sondern im Gegentheil es

*) Eth. IV Prop. 37 Dem. Appendix p. 409. Eth. V Prop. 19. Dem. Prop. 20. Dem. Prop. 34. Caroll. Sch. Prop. 36. Sch. Prop. 37. Dem. Prop. 38. Sch.

entsteht die Macht, die Leidenschaften zu beherrschen, aus der Seeligkeit selbst.

Hieraus erhellt nun, wieviel der Weise vermag und wie mächtiger er ist, als der Unwissende, welcher allein von seiner Leidenschaft getrieben wird. Denn er ist unwissend, wird von außen bestimmt, und kann nie die wahre Ruhe und Seeligkeit des Geistes finden, lebt seiner, Gottes und der Dinge gleichsam nicht bewußt, und sobald er zu leiden aufhört, hört er auf zu seyn. Der Weise hingegen wird kaum in seinem Geist bewegt, sondern ist seiner, Gottes und der Dinge mit einer gewissen, ewigen Nothwendigkeit bewußt, und hört nie auf, zu seyn, sondern er genießt wahren Frieden, Ruhe und Seeligkeit des Geistes fort und fort *).

Spinoza hob nicht die abstracte Selbstständigkeit der zwei geschaffenen Substanzen des Cartesius auf, sondern hob sie als Substanzen, d. h. hob ihre Selbständigkeit überhaupt auf, und machte sie zu Attributen oder wesentlicher Bestimmung der Substanz Gottes. Die Einheit des Denkens und Seyns, welche die Subjectivitätsphilosophie nicht finden konnte, ward nun gefunden, sie ist Gott selbst. Ist aber Gott nur die Einheit der zwei geschaffenen Substanzen als des Denkens und Seyns, so ist er nicht absolute Einheit, und sein Wesen ist mit dem Wesen der Welt confundirt; die Welt hat daher eben so wenig ein Bestehen als Welt, wie Gott ein Bestehen als Gott. Denn Gott als die bloße Einheit der Welt ist nicht Gott, und die

*) Eth. V Prop. 21. 23. Sch. Dem. Prop. 41. 42. Dem. Sch.

Welt, als die jene allgemeine oder abstracte Einheit Gottes wesentlich bestimmende, und so das Wesen Gottes, als bestimmtes, constituirende Besonderheit ist nicht Welt. Diese Einheit des Denkens und Seyns ist keine *absolute*.

Denken und Seyn, oder die zwei geschaffenen Substanzen, welche der Inbegriff der Welt sind, haben eine objective Einheit, in welche sie wesentlich begriffen sind. Diese Einheit ist das Wesen des Menschen, der die Einheit der Natur und des Geistes ist. Bisher war diese Einheit eine *subjectiv-logische*; mit Spinoza wird sie objectiv, es tritt mit ihm der *objective Begriff des Menschen* als die Einheit der ganzen Wirklichkeit hervor. Der Mensch hat nach ihm das Wesen, die Einheit und Ordnung der ganzen Wirklichkeit auf objective Weise *), er ist die Einheit aller Ideen **), so daß er die ganze Wirklichkeit als sich selbst begreift ***). Er bildet daher die Begriffe der Dinge aus seinem eignen Begriffe, wie auf absolute Weise †). Er darf daher nur seinen eignen Begriff realisiren, um die Wahrheit als die eigene Selbstgewißheit und in ihrer wahren, adäquaten Form zu begreifen, so daß diese Realisirung auch zugleich die Realisirung der wahren Methode ist, und er so die Ordnung der Dinge in und aus sich selbst darstellt. Dieses ist seine Erkenntniß unter der Form der Ewigkeit; diese ist das Wesen Gottes selbst, insofern er nothwendig existirt. Ewig sind die Dinge ihrem Begriff oder ihrer Definition nach. Diese Definitionen oder Begriffe bildet der menschliche Geist aus seinem eignen Begriff wie auf

---

*) De Intell. Emend. p. 516.

**) Ibid. p. 514.

***) Ibid. p. 502. 514.

†) Ibid. p. 518.

absolute, d. h. wie auf absolut aus seinem Begriff hervorgehende Weise. Das ist die Bildung der Begriffe aus seinem Selbstbegriffe dem Subject nach; dem Object der Begriffe nach bildet der menschliche Geist einige Begriffe absolut und andere aus andern. Erstere sind unendlich, letztere bestimmt oder endlich. Auf absolute Weise bildet er den Begriff der Quantität, und wenn er diese als eine Ursache begreift, so bestimmt er die Quantität *). Die Quantität, wenn sie nicht durch die Sinne, sondern durch den Verstand aufgefaßt wird, wird als Substanz begriffen, die unendlich, untheilbar und einzig ist. Die ausgedehnte Substanz besteht aus unendlichen Attributen Gottes **).

Hieraus erhellt auf das Bestimmteste, was das Wesen der absoluten Substanz ist; sie ist der Begriff der Quantität, und mithin kein Subject an sich. Auch hiernach ist der Begriff Gottes als der Begriff der absoluten Quantität nicht Begriff Gottes, und der Gott Spinoza's kein absolutes Wesen oder kein Gott. Er ist nicht causa sui oder der absolute Begriff, der zu seinem Begriff nicht den Begriff eines andern bedarf, oder der aus sich begriffen wird. Er ist in der That, als absolute Quantität, kein absoluter Begriff, sondern muß aus einem andern begriffen werden. Daß also die absolute Substanz Spinoza's nicht ein Subject an sich ist, ist eben so klar, als sein System kein Akosmismus, sondern Atheismus ist. Den Worten nach mag allerdings Spinoza die Welt läugnen, und Gott als einzige Realität setzen, dem Begriff nach, läugnet er aber ohne allen Zweifel Gott; und nicht nach dem, was

---

*) De Intell. Emend. p. 517 sq.

**) Epist. 29. Eth. I. Prop. 15. Sch.

der Philosoph sagt, sondern nach dem, was er wirklich begreift, ist er zu beurtheilen.

Pantheismus ist Spinoza's System insofern, als aller Pantheismus Confundirung Gottes mit der Welt, des Schöpfers mit dem Geschöpf und damit Aufhebung der Absolutheit des Gottesbegriffs ist. Hieraus ersieht man wie der Pantheismus Atheismus ist.

Hieraus geht hervor: 1) daß der Begriff Gottes mit dem Begriff des objectiven Geistes confundirt ist, mithin die Substanz Gottes die Substanz dieses objctiven Geistes ist; 2) daß diese Einheit als Substanz nicht Subject des Denkens und Seyns, sondern Object ist, mithin nicht die sich selbst begreifende Einheit seiner selbst und des Denkens und Seyns ist. Daher sind Denken und Seyn, Geist und Natur auch nicht dem Wesen, der Art, sondern nur der Erscheinung, dem Grade nach verschieden. Der Geist ist nur die sich vorstellende Natur, und die Natur nur der sich ausdehnende Geist oder wie es Lessing ausdrückt: „die Seele ist nichts als der sich denkende Körper und der Körper nichts als die sich ausdehnende Seele.“ Die Substanz ist nur die Einheit des Denkens und der Ausdehnung, nicht die Einheit ihrer selbst und dadurch auch die Einheit ihrer Attribute. Alsdann wäre das Denken nicht der bloße Begriff (Vorstellung) der Ausdehnung. Der Geist ist allerdings als die Einheit des Denkens und Seyns an sich Subject, die Substanz aber ist nicht an sich Subject, sondern Object, und daher nicht die Einheit ihrer selbst und ihrer Attribute. Die Substanz ist bloße Natursubstanz, ein Ding, als Inbegriff von Dingen, die seine Bestimmungen sind. Diese haben aber keine Realität, und sind bloße Accidenzen.

Daher ist das unendliche Denken ein Denken ohne Verstand und Willen oder ohne Denkendes (Subject).

Das Wesen des objectiven Geistes ist hiernach von Spinoza unter der Form des Naturlebens und zwar in der niedern Stufe desselben aufgefaßt oder es ist der objective Geist nach seiner Naturseite oder Naturwesenheit und zwar in der niedern Form derselben erkannt. Die Idee des Spinoza ist daher nur Vorstellung und die Idee der Idee ist Vorstellung der Vorstellung. Dieser große Lichtblick, der sich in dieser letzten Bestimmung, sowie überhaupt in der Bestimmung des objectiven menschlichen Geistes und der damit gegebenen wahren Methode bei Spinoza findet, ist bei ihm nicht zu einem, sein System durchdringenden, Lichte geworden. Er hat die Vermittelung dieser tiefen Begriffe noch nicht erkannt, sondern sie nur in substanzieller Allgemeinheit ausgesprochen. Erst nach Jahrhunderten wurden sie erkannt und damit Spinoza zu seiner Vermittlung gebracht. Er hat daher das Wesen des objectiven Geistes nur substanziell erkannt; die Vermittelung fällt den folgenden Systemen anheim, welche den substanziellen Begriff des objectiven Geistes in seiner wahren, ihm entsprechenden Form erkennen.

Durch die bisherige Darstellung und das durch sie gewonnene Resultat erhält nun auch der letzte Hauptpunkt seine Lösung.

Es behauptet Spinoza nämlich auf der einen Seite, daß der menschliche Geist die Einheit der ganzen Wirklichkeit sey, der die Wahrheit als die Gewißheit seiner selbst erkenne, der real, unendlich, ewig sey, oder der sich unter der Form der Ewigkeit begreife, und so das Wesen, die Ordnung und Einheit der ganzen Wirklichkeit auf objective Weise habe; und auf der andern Seite, daß der mensch-

liche Geist vergänglich sey, nur momentanes Bestehen, mithin keine Realität und keine wahre Erkenntniß habe. Das Erste kann nur unter der Voraussetzung wahr seyn, als der menschliche Geist seinem Wesen oder vielmehr seinem Begriff nach verstanden wird, der aber alsdann die Substanz oder Einheit des Denkens und der Ausdehnung selbst sein muß; denn nur diese enthält Realität und außer ihr ist keine Realität, sie ist die einzige Realität. Das Letzte ist alsdann der einzelne, empirische Geist; der Geist in seiner Erscheinung. Dasselbe was vom Geist gilt, gilt auf ihre Weise auch von der Ausdehnung und dem ausgedehnten Dinge.

Beides, das Wesen und die Erscheinung, oder das Allgemeine und Einzelne bringt Spinoza nicht zur Einheit, weil er eben den Geist nur nach der Einen Seite seines Wesens und zwar nur nach seiner Naturwesenheit auffaßt, als die bloße Einheit, die bloße Vorstellung der Natur, und die Natursubstanz so als die Substanz des Geistes erkennt, der so nur ihre formelle Einheit ist. Denn die Naturwesenheit ist nur im steten Wechsel ihrer Form der Arten und Individuen, die entstehen und vergehen, in denen aber die Substanz sich nicht in ihrem Werden realisirt. Es giebt bei ihr kein Werden, sondern nur Entstehen und Vergehen: „Geburt und Grab, ein ewiges Meer.“

Da nun alle Vermittelung des Wesens mit seiner Erscheinung fehlt, und nur das Wesen Realität hat, die Einzelnwesen aber ohne Realität sind, so ist der Geist nur unter der Kategorie der bloßen Substanzialität, Objectivität gedacht, deren Bestimmtheit nur Accidenz ist.

Die Substanz Spinoza's wird, wie gezeigt, nicht aus sich selbst begriffen, sondern bedarf des Begriffs eines Andern, aus dem sie begriffen wird. Dieser zunächst liegende

höhere Begriff wird nun gesucht, und dieses ist der dialektische Fortschritt, der nun gemacht wird. Der Substanz Spinoza's, wie seinen Accidenzen, fehlt gerade die Substanzialität, sie sind nicht substanziell; und daher keine reale, sondern nur abstracte Möglichkeiten. Die substanzielle Möglichkeit wird nun eben als der über Spinoza's Weltansicht hinausgehende höhere Begriff, aus welchem der Substanzbegriff Spinoza's begriffen wird, gesucht. Die Substanz als reales Princip des Wirkens ist Kraft Sie ist die substanzielle Einheit. Die Kraft ist ihrer Natur nach wirkend, thätig oder sich selbst bethätigende Einheit. Sie reflectirt sich eben so sehr in sich als in Anderes, in diesem nämlich zugleich in sich selbst, sie kehrt aus dem Andern in sich selbst zurück, oder sie entäußert sich nicht in ihrem Wirken. So ist sie einfache, in sich selbst geschlossene, unzerstörbare Einheit, substanzielle Monas. Als Ureinheit ist sie eine Totalität von Einheiten, von Kräften, die lediglich in und aus sich selbst wirken, von denen jede in sich selbst gewendet, reflectirt ist, wie sie die Reflexion, das Abspieglen aller ist. So ist also nicht bloß Eine Substauz, Eine beharrende, auf sich beruhende Einheit, und außer ihr bloße Accidenzen, die entstehen und vergehen, sondern das Urwesen, wie die geschaffenen Wesen, sind Substanzen, welche den Grund ihres Daseyns in sich selbst haben und aus diesem leben und wirken. Jede Substanz ist, als substanzielle Einheit, in sich unterschieden, hat den Unterschied in sich selbst, so daß sie sich selbst unterscheidet ohne sich in dem Unterschied zu verlieren, sie ist vielmehr den Unterschied selbst aus sich hervorrufende und ihn als sich selbst begreifende Einheit. Diese substanzielle Einheit gliedert, besondert sich in sich selbst und ist ebenso den Unterschied in sich setzend wie aufhebend. Die Totalität der substanziellen Einheiten ist ein Organismus,

der sich in sich selbst durch eigene Thätigkeit gliedert, wovon jedes Glied bestimmt, wie bestimmend, leidend wie thätig, jedes Mittel und doch Selbstzweck ist. Es ist der Begriff der organischen Zweckmäßigkeit. Es ist hier Alles unendlich individuell und doch nur das Allgemeine in sich darstellend; eine Welt von, das Allgemeine auf unendliche Weise specialisirenden, Individualitäten. Im Begriff der Individualität hebt sich der Gegensatz des Leidens und Thuns, des Negativen nnd Positiven, Bestimmten und Bestimmenden auf. Er ist ihre Einheit. Dieser so gegliederte Organismus von Individualitäten bewegt sein Leben nach ursprünglich in ihn gelegter Gesetzmäßigkeit, nach einer allgemeinen zweckmäßigen Anordnung, wornach Alles harmonisch ineinandergreift und wirkt. Dieser ganze Organismus von Individualitäten reflectirt sich in seiner vollkommenen Einheit, in der Urindividualität, Ureinheit, von welcher jene ursprüngliche, zweckmäßige Ordnung ausgeht, und in der sie in ihrer Vollkommenheit besteht, oder die jene einzelnen Individualitäten in ihrer Besonderung ist. Denn jener durch sie bedingter Organismus von Individualitäten stellt in jeder einzelnen Individualität das Ganze, nur auf eine gewisse, nach ihrer Eigenthümlichkeit bestimmten Weise, also unvollkommen, aber doch so dar, daß sich alle integriren. Die Ureinheit und Urindividualität ist allein die vollkommene Einheit; sie ist also die Realität, welche die einzelnen Individualitäten nur unvollkommen in sich darstellen, in ihrer Vollkommenheit, der Inbegriff aller Realitäten. In ihr ist die ganze Möglichkeit auch zugleich wirklich, während jede andere Individualität, beschränkt ihrem Wesen nach, die Totalität oder ganze Realität, ihre Möglichkeit, nicht zur Wirklichkeit bringt. Denn jede dieser ist nicht reine Thätigkeit, sondern bestimmt von allen, wie alle wiederum bestimmend,

ist sie leidend und thätig zugleich. Nur jene Ureinheit ist reine Thätigkeit ohne Leiden, ist nur bestimmend und durch nichts bestimmt. So ist sie der Inbegriff aller Realitäten nicht bloß dem Wesen nach, was jede einzelne Individualität auch ist, sondern auch der Wirklichkeit nach, sie ist die Wirklichkeit aller Realitäten, die in jeder Individualität möglich und nur zum Theil, nach dem Maaße ihrer eignen Vollkommenheit, die aber immer beschränkt ist, wirklich ist. Jede einzelne sieht in der andern zwar nur ihr allgemeines, allen zu Grunde liegendes Wesen, und erkennt in der andern nur sich selbst, die gemeinsame Einheit; und dieses ist der Grund, daß die Erkenntniß der ganzen Wirklichkeit ihre Selbsterkenntniß, wie hinwiederum ihre Selbsterkenntniß die Erkenntniß der Wirklichkeit oder objectiven Realität ist. Aber jede einzelne Individualität sieht ihre Möglichkeit in anderer, auf unendlich verschiedene, individuelle Weise wirklich, bestimmt durch die Individualität jedes Wesens. Diese Wirklichkeit steht nun ihrer Wirklichkeit, die ebenfalls nur eine bestimmte, die Totalität nach einer bestimmten Weise und Seite darstellende ist, gegenüber und beschränkt diese. Dieses ist die Ursache, warum die einzelne Individualität nicht die Unendlichkeit ihres Wesens erreicht oder rein activ, sondern passiv und activ ist. Die durch jene Beschränkung entstehenden Affectionen sind der Grund der dunklen und verworrenen Vorstellungen, und machen daher die sinnliche Natur der vorstellenden Einheit aus. Die zum Selbstbewußtseyn kommenden Vorstellungen sind die rein geistigen. Die bewußtlosen (dunklen), bewußten (klarern) und selbstbewußten (klaren) Vorstellungen sind dem Wesen nach Eins, sind Vorstellungen derselben Substanz und nur dem Grade nach verschieden. Und so sind Natur und Geist, Seyn und Denken dem Wesen

nach Eins. Ihr Unterschied ist nur ein quantitativer, gradueller.

Dieser Fortschritt über Spinoza ist das System Leibnitzens.

Leibnitz.

Ich sehe, daß die Meisten, welche den mathematischen Wissenschaften ergeben sind, sich von den metaphysischen mit Widerwillen abwenden, weil sie dort lauter Klarheit, hier lauter Dunkelheit wahrnehmen. Den hauptsächlichen Grund hiervon finde ich darin, daß die allgemeinen und von Allen für am meisten bekannt gehaltenen Begriffe durch die menschliche Nachläßigkeit und Unzuverläßigkeit des Denkens zweifelhaft und dunkel geworden sind, und da sie gewöhnlich die Definitionen bestimmen, sie nicht einmal nominell sind, und deshalb nichts erklären. Diese Erscheinung hat zweifelsohne auf die übrigen Wissenschaften, welche ihre Grundsätze und Methode von jener metaphysischen Wissenschaft erhalten, einen üblen Einfluß gehabt. Und doch gebrauchen die Menschen öfters die metaphysische Ausdrücke mit einer gewissen Nothwendigkeit, und schmeichlen sich zu verstehen, was sie reden gelernt haben. Es ist aber offenbar, daß die wahren und fruchtbaren Begriffe nicht nur der Substanz, sondern auch der Ursache, der Thätigkeit, Relation, Aehnlichkeit und der meisten übrigen allgemeinen Bestimmungen gewöhnlich unbekannt bleiben. Man darf sich daher nicht wundern, daß jene Hauptwissenschaft, welche erste Philosophie genannt, und von Aristoteles als eine vorzüglich zu begründende geltend gemacht wird, bis jetzt noch nicht begründet ist. Zwar haben schon Platon und Aristoteles die Begründung derselben ver-

sucht, ohne jedoch darin weit vorwärts geschritten zu seyn. Auch ihre Nachfolger haben hierin keinen besondern Fortgang gemacht. In unserer Zeit haben sich ausgezeichnete Männer dieser Aufgabe zugewendet, aber auch noch bis jetzt ohne großen Erfolg. Cartesius hat unläugbar hierin Ausgezeichnetes geleistet, und vor Allen das Bestreben Platon's wieder hervorgerufen, den Geist von den Sinnen abzuziehen und alsdann mit Erfolg das Princip des Zweifels angewendet. Er fiel aber, da er sein Princip nicht consequent durchführte und bei unbegründeten Voraussetzungen stehen blieb, von seinem Ziel ab, unterschied nicht das Gewisse vom Ungewissen, und setzte daher auf verkehrte Weise das Wesen der körperlichen Substanz in die Ausdehnung und hatte keine richtigen Begriffe über die Einheit von Seele und Leib. Der Grund hiervon war, daß er das Wesen der Substanz im Allgemeinen nicht erkannte. Denn er gieng im Sprunge zur Lösung der schwersten Fragen fort, ohne die dazu gehörigen Begriffe vorher erklärt zu haben. Auch andere ausgezeichneten Geister haben in der Lösung dieser Aufgabe tiefe Gedanke entwickelt, aber sie sind so dunkel, daß sie mehr divinatorische Aussprüche, als demonstrirt sind. Mir aber scheint hierin mehr, als selbst in den mathematischen Wissenschaften Licht und Gewißheit nöthig zu seyn, weil die Gegenstände der Mathematik ihre Untersuchungen und Beweisen mit sich führen, was der hauptsächliche Grund ihres Fortganges ist, die metaphysischen Gegenstände dieses Vortheils entbehren. Daher muß eine sichere Methode gewonnen werden, nach der die Fragen nach Euklidischer Methode gelöst werden.

Von welcher Wichtigkeit dieses ist, wird sich vor Allem am Begriff der Substanz zeigen, den ich aufstelle und der so fruchtbar ist, daß daraus die Grundwahrheiten auch in Bezug auf Gott, den Geist und die Natur der Körper folgen.

Der Begriff **Kraft** giebt am meisten Licht zur wahren Erkenntniß des Begriffs Substanz. Denn die active Kraft ist von der bloßen Potenz, wie sie gewöhnlich in den Schulen erkannt wird, verschieden, weil die active Kraft der Scholastiker oder die Fähigkeit nichts anderes ist, als die nächste Möglichkeit der Thätigkeit, welche doch einer fremden Erregung und eines Anreizes bedarf, daß sie in Thätigkeit übergehe. Aber die active Kraft enthält einen gewissen Trieb oder eine Entelechie und steht zwischen der Fähigkeit zur Thätigkeit und der Thätigkeit selbst in der Mitte und ist ein Streben, das durch sich selbst in Wirklichkeit übergeht*); sie bedarf keiner Hülfe, sondern nur allein die Entfernung des Hindernisses. Dieses kann an dem Beispiel eines gespannten Bogens erläutert werden. Eine solche Kraft zur Thätigkeit wohnt jeder Substanz ein und es entsteht aus ihr immer irgend eine Thätigkeit, und deshalb kann die körperliche Substanz eben so wenig, als die geistige, jemals unthätig seyn, woraus sich die Unrichtigkeit erweist, daß die körperliche Substanz bloß in der Ausdehnung bestehe. Es erhellt aus meinem System, daß die geschaffene Substanz nicht die Kraft selbst zur Thätigkeit von einer andern geschaffenen Substanz, sondern nur die Gränzen und Bestimmungen ihres schon vorher existirenden Strebens oder ihrer Kraft zur Thätigkeit erhalte **).

Ich kann es Ihnen nicht bergen, daß ich kein Cartesianer mehr bin. Ich habe ein neues System kennen gelernt, seitdem stellt sich mir Alles anders dar. Sie wissen, daß ich sonst beinahe zu weit gieng und mich fast auf die Seite der Spinozisten geschlagen hätte, welche Gott nur als un-

---

*) Vgl. Tom. I. Theod. §. 87. p. 179, ed. Dutens.

**) Leibnizii opera omnia ed. Dutens. Tom. II. P. I. p. 18—20.

endliche Macht erfassen. Ohne seine Vollkommenheiten und seine Weisheit zu berücksichtigen, verachten sie die Untersuchung der letzten und Endursachen und leiten Alles von einer blinden, vernunftlosen Nothwendigkeit ab. Spinoza glaubt, das Gute beziehe sich nur auf uns, nicht auf Gott. Er läßt in Gott keine Güte zu und lehrt, daß alle Dinge aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur existiren. Seitdem mir jenes gedachte Licht aufgieng, bin ich von meiner Krankheit geheilt und nenne mich seit dieser Zeit Theophilus *).

Cartesius unternahm es, das Daseyn Gottes und die Immaterialität unsers Geistes zu beweisen, und Spinoza brachte seine Beweisführung in eine mathematische Form. Ich habe sorgfältig die Gründe des Cartesius geprüft und entdeckt, daß dieses aus jener Beweisführung mit genauer Demonstration folgt, daß Gott nothwendig existirt, seine Möglichkeit vorausgesetzt **).

Die Philosophie des Cartesius ist der gemeinsame Vorhof der Wahrheit, und es ist nicht weiter zu kommen, ohne ihn durchgangen zu haben, aber man gelangt nicht in das innerste Heiligthum zur Quelle der Erkenntniß, wenn man darin verharrt ***).

Gott ist allein die Hauptursache aller reinen und absoluten Realitäten oder Vollkommenheiten. Die abgeleiteten oder secundären Ursachen sind thätig in der Kraft der ersten Ursache. Wenn man aber unter den Realitäten die Einschränkungen und Privationen begreift, so kann man sagen,

---

*) Leibnitz philosophische Werke nach Raspenz Sammlung Bd. I. S. 129. 131. Theod. Tom. I. §. 173. p. 256.

**) Tom. II. P. I. p. 264.

***) Tom. II. P. I. p. 250.

daß die abgeleiteten Ursachen zur Hervorbringung dessen, was eingeschränkt ist, mitwirken. Übrigens hat man sich wohl zu hüten, daß man nicht die Substanzen mit den Accidenzen vermischt, und den geschaffenen Substanzen alle Thätigkeit abspricht und so in den Spinozismus fällt, welcher ein übertriebener Cartesianismus ist. Was nicht thätig ist, verdient nicht den Namen der Substanz *). Die Thätigkeit macht das Wesen der Substanz aus **). Nach meinem Begriff von Thätigkeit, glaube ich, daß das gewisseste Dogma der Philosophie ist, daß Thätigkeit die Grundlage von Allem sey, so daß nicht nur Alles, was thätig, eine einzelne Substanz ist, sondern auch, daß jede einzelne Substanz beständig thätig ist, der Körper selbst nicht ausgenommen, in dem keine absolute Ruhe gefunden wird ***). Jede wahre Substanz ist die eigentliche unmittelbare Ursache alles ihres innern Thuns und Leidens und es kommt ihr kein Thun und Leiden zu, als welches sie selbst hervorbringt †). Die Cartesianer läugnen alle Thätigkeit der Geschöpfe, sie sagen, die Dinge seyen nicht thätig, sondern Gott in Gegenwart der Dinge und nach ihrer Geschicklichkeit und deswegen seyen die Dinge nur die Gelegenheit, nicht Ursachen, empfingen nur, sie bewirkten nichts. Malebranche hat dieses mit überredenden Gründen dargethan, aber Niemand hat feste Gründe dafür angegeben. Daß unser Geist denkt, will und in und von uns viele Gedanken und Willensbestimmungen ausgehen, wer will das läugnen? Es würde sonst nicht nur die menschliche Freiheit

---

*) Tom I. §. 392. 393. p. 392.

**) Philos. Werke nach Rasp. Sammlung. Bd. I. S. 118.

***) Tom. II P. II p. 53.

†) Tom. I. Theodicee §. 399.

geläugnet, und Gott zur Ursache des Bösen gemacht, sondern auch unserer innersten Erfahrung und dem Zeugniß unsers Bewußtseyns widersprochen, durch das wir uns selbst und alles Uebrige unmittelbar erkennen, und uns dieser Erkenntniß als Selbsterkenntniß bewußt sind, was durch keinen Scheingrund Gott zugeschrieben werden kann. Wenn wir nun aber unserm Geiste die angeborne Kraft zuschreiben, immanente Thätigkeiten hervorzubringen, oder immanent thätig zu seyn; so müssen wir auch der nichtintelligenten Natur dieselbe Kraft, immanent thätig zu seyn, zuschreiben. Die Wechselwirkung der Substanzen entstehen nicht durch Einfluß, sondern durch Uebereinstimmung zufolge göttlicher Vorherbestimmung *). Jede Substanz enthält in ihrer vorherbestimmten Natur das Gesetz der fortgesetzten Reihe ihrer Wirkungen und enthält Alles, was in Bezug auf sie vergangen und künftig ist. Sie ist, ihre Abhängigkeit von Gott ausgenommen, der Grund aller ihrer Handlungen, und eine jede stellt das ganze Weltall vor, nur die eine deutlicher, als die andere, je nach der in sie gelegten Vollkommenheit zufolge der ursprünglichen, von Gott gegründeten, Ordnung und Harmonie **).

Diese Substanzen sind die Monaden und diese sie so bestimmende Ordnung die vorherbestimmte Harmonie. Mit der Monadenlehre wird der Spinozismus aufgehoben. Denn so viele Monaden, so viele wirkliche Substanzen, oder unzerstörbare, gleichsam lebendige Spiegel des Weltalls oder concentrirte Welten sind vorhanden, da es hingegen nach Spinoza nur eine einzige Substanz geben kann ***). Das

---

*) Tom. II. P. II. p. 53. 54,
**) Tom. II. P. I. p. 46.
***) Tom. II. P. I. pg. 327.

Reich und die Herrschaft Gottes ist bei Spinoza nur das Reich der Nothwendigkeit und zwar der blinden, nach der Alles aus der göttlichen Natur fließt, ohne daß die geringste Wahl in Gott ist, und nicht die geringste im Menschen, die ihn von der Nothwendigkeit befreite. — Es ist eine Nothwendigkeit in Gott aber eine moralische und diese ist eine glückseelige Nothwendigkeit *). Wären keine Monaden, so hätte Spinoza Recht, und Alles, außer Gott, würde vorübergehend seyn und als zufällige Beschaffenheit oder Modification verschwinden, weil den Dingen ein eigner Grund des Bestehens, die Substanz fehlte, welche durch die Monaden gegeben wird **).

Die Monaden sind einfache Substanzen und die Elemente der Dinge. §. 1—3**). Sie entstehen nur durch Schöpfung §. 6. Sie können als einfache Wesen keine Veränderung von andern Geschöpfen erleiden, nichts vermag in sie einzudringen. §. 7. Sie müssen aber gewisse Eigenschaften haben, damit sie in sich und von andern unterscheidbar sind, §. 8. 9. Ihre Veränderung kommt von einem innern Princip; die Kraft ist nur das Princip der Veränderung. §. 11. Es muß aber außer diesem Princip der Veränderung etwas in der Monade seyn, das sich die Veränderung vorbildet, das die Besonderheit und Verschiedenheit der einfachen Substanzen bewirkt. §. 12. Es muß die Vielheit in der Einheit enthalten; denn jede natürliche Veränderung geschieht gradweise, etwas wird verändet und etwas bleibt übrig, daher giebt es nothwendig in jeder

*) Tom. I. Theod. §. 372. 374. p. 381 - 383.

**) Tom. II. P. I. p. 327.

***) Principia philosophiae Tom. II. P. I. p. 20—32.

einfachen Substanz eine gewisse Mehrheit der Affectionen und Beziehungen, obgleich sie keine Theile hat. §. 13. Der übergehende, veränderliche Zustand, welcher die Vielheit in der Einheit oder der einfachen Substanz enthält und repräsentirt, ist nichts anders, als die Vorstellung, Perception, die wohl von dem Bewußtseyn, Apperception unterschieden werden muß. Die Thätigkeit des innern Princips, wodurch die Veränderung, oder der Uebergang von einer Vorstellung zur andern geschieht, kann Streben, Begehren genannt werden. Obschon es nicht immer zu der Vorstellung gelangt, nach der es strebt, so gelangt es doch immer zu neuen Vorstellungen. §. 15. Es giebt in der einfachen Substanz nichts als die Vorstellungen und die Veränderung derselben in ihr. Und hierin müssen alle innern Thätigkeiten der Monaden bestehen. §. 17. Die geschaffenen Monaden kann man Entelechien nennen; denn sie haben eine gewisse Vollkommenheit, (ἐχουσι τὸ ἐντελὲς) und eine Selbstgenügsamkeit (ἀυτάρκειαν), so daß sie die Quelle ihrer innern Thätigkeiten sind. §. 18. Wenn wir Seele das nennen wollen, was Vorstellung und Begehren im allgemeinen Sinn hat, so können die Monaden Seelen genannt werden. Da aber Gedanke mehr als Vorstellung ist; so mögen die einfachen Substanzen, die bloße Vorstellung haben, Monaden genannt werden, die aber eine deutlichere und mit Gedächtniß verbundene Vorstellung haben, Seelen. §. 19. Die Erkenntniß der nothwendigen und ewigen Wahrheiten ist es, die uns von dem Thiere unterscheidet, und uns Vernunft und Wissenschaft theilhaftig macht, indem sie uns zur Erkenntniß unserer selbst und Gottes erhebt. Und dieses ist es, was man in uns vernünftige Seele oder Geist nennnt. §. 29. Durch die Erkenntniß der nothwendigen Wahrheiten, und die Abstraction der-

selben gelangen wir zur Thätigkeit der Reflexion, wodurch wir unser Ich denken, und uns selbst von unsern innern Zuständen unterscheiden. Indem wir nun uns Selbst denken, denken wir zugleich das, was außer uns ist und Gott, indem wir zum Bewußtseyn kommen, daß das, was in uns beschränkt, in ihm ohne Schranken existirt. Und so gelangen wir durch fortgesetzte Vernunftthätigkeit zu den Hauptobjecten der Vernunfterkenntniß. §. 30. Diese Vernunfterkenntniß gründet sich auf zwei große Principien, auf das Princip des Widerspruchs und des zureichenden Grundes. §. 31. 32. Es giebt endlich auch einfache Ideen, von denen man keine Erklärung geben kann, gewisse primitive Principien, welche weder bewiesen werden können, noch brauchen; und dieses sind identische Sätze. §. 35. Es muß nun aber ein zulänglicher und letzter Grund der zufälligen Wahrheiten, oder dessen, was geschieht, geben, der außer der Reihe der zufälligen, endlichen Dinge liegt. §. 36. 37. Dieser letzte Grund muß in einer nothwendigen Substanz enthalten seyn, in der die Reihe, der Inbegriff der Veränderung, als in ihrer Quelle besteht. Diese Substanz ist Gott. §. 38. Da nun diese Substanz der zureichende Grund von jener ganzen Reihe ist, die aufs genauste verknüpft ist, so giebt es nur Einen Gott und er ist der zureichende Grund. §. 39. Diese höchste Substanz, welche ist einzig, allgemein und nothwendig, da sie nichts außer sich hat, was nicht von ihr abhinge und als der einfache Inbegriff der möglichen Dinge existirt, kann nicht beschränkt seyn, und muß alle möglichen Realitäten enthalten. §. 40. Daher ist Gott absolut vollkommen, da Vollkommenheit nur die Größe der positiven Realität im strengen Sinn genommen ist, ohne die Schranken, in denen sich die Dinge befinden. §. 41. Die Dinge haben ihre Vollkommenheit durch den Einfluß Gottes,

und ihre Unvollkommenheit von ihrer eigenen Natur, die nicht ohne Schranken seyn kann. Darin sind sie von Gott unterschieden. §. 42. In Gott ist nicht nur die Quelle der Existenz, sondern auch des Wesens, in dem sie real sind. Der Verstand Gottes ist der Ort der ewigen Wahrheiten oder Ideen, ohne den nichts möglich und wirklich wäre. §. 43. Die Realität in den Wesen oder Möglichkeiten, oder vielmehr in den ewigen Wahrheiten muß in einem Wesen, das wirklich existirt und folglich nothwendig existirt, gegründet seyn. §. 44. Daher existirt Gott allein nothwendig, wenn er möglich ist. Und da nichts die Möglichkeit dessen, der keine Schranken hat, keine Negation, und folglich keinen Widerspruch in sich enthält, verhindert, so reicht dieses zur Erkenntniß der Existenz Gottes a priori hin. §. 45. A posteriori wird dieselbe durch die Existenz der zufälligen Dinge bewiesen, die einen Grund haben müssen, der den Grund seiner Existenz in sich selber hat. §. 46. So ist Gott allein die primitive Einheit oder Urmonas, der alle geschaffenen Monaden hervorgebracht hat, und diese werden durch ununterbrochene Ausstrahlungen Gottes, die nach der Empfänglichkeit des Geschöpfs modificirt sind, hervorgebracht. §. 48. In Gott ist die Macht, welche die Quelle von Allem ist, dann die Erkenntniß, welche der Inbegriff der Ideen ist, und der Wille, welcher die Veränderung hervorbringt nach dem Princip der vollkommensten Ordnung. §. 49. Dieses ist die Grundlage aller Vollkommenheiten in den geschaffnen Monaden und die Grundlage des Vorstellungs- und Begehrungsvermögens derselben. In Gott sind diese Eigenschaften absolut unendlich, oder vollkommen, in den geschaffnen Monaden sind sie mehr oder weniger beschränkt nach dem Grade ihrer Vollkommenheit. Sie sind secundär wirkende Kräfte, welche die göttliche Kraft auf verschiedene Weise specificirt

darstellen. §. 50. Die Geschöpfe sind thätig nach Außen, wiefern sie eine gewisse Vollkommenheit haben und leiden von andern Dingen, insofern sie unvollkommen sind. Die Monade ist thätig, inwiefern sie klare Vorstellungen hat, und leidet, inwiefern sie verworrene hat. §. 51 *) Die Vollkommenheit der einen Monade vor der andern besteht darin, wenn sie der Grund von dem ist, was in einer andern sich ereignet und dann sagen wir, daß sie auf die andere wirke. §. 52. Dieser Einfluß der einen Monade auf die andere ist nur ein idealer und findet nur durch die Dazwischenkunft Gottes statt, vermittelst seiner ursprünglichen Einrichtung. Denn die Monaden haben keinen physischen Einfluß auf ihr Inneres **). §. 53. Deswegen besteht unter ihnen ein Wechselverhältniß zwischen Leiden und Thun statt. Eine ist aber in Beziehung auf diese leidend, auf jene aber wieder thätig. §. 54. Die beste Ordnung der Welt hat ihren Grund in der Weisheit Gottes, durch die Gott sie erkennt, in seiner Güte, die ihn zur Wahl derselben bewogen hat, in seiner Macht, durch die er im Stande war, sie zu verwirklichen. §. 57. Da Gott jedes Wesen nach allen und alle nach jedem eingerichtet hat, so geschieht es, daß einem jeden gewisse Verhältnisse zukommen, durch welche alle übrigen ausgedrückt sind, so daß auf diese Weise ein lebendiger Spiegel des Weltalls existirt. §. 58. Wie eine und dieselbe Stadt von verschiedenen Standpunkten anders erscheint und optisch gleichsam vervielfältigt wird; so stellten sich nach der unendlichen Menge der Monaden, ebenso viele verschiedene Welt-

---

*) Vgl. Tom. I. Theod. §. 66. p. 166.

**) Vgl. Tom. II. P. I. p. 310. 311. Non credo, systema esse possibile, in quo monades in se invicem agant, quia non videtur possibilis explicandi modus.

alle dar, welche doch nur die, nach den verschiedenen Gesichtspunkten jeder einzelnen Monade, sich darstellende Eine Welt ist. §. 59. Gott hat bei der ursprünglichen Anordnung der Welt auf eine jede Monade Rücksicht genommen; so daß keine so eingeschränkt werden kann, daß sie nur einen Theil von den Dingen abbildet, wiewohl sie nicht alle Theile des Weltalls klar abbilden kann, sondern nur einen geringen Theil der Dinge, d. h. derer, welche entweder eine nähere oder größere Beziehung zu ihr haben; sonst müßte jede Monade eine Gottheit seyn *). Die Schranken der Monaden liegen nicht im Object, sondern in der modificirten Erkenntniß des Objects. Denn alle streben auf unklare Weise nach dem Unendlichen, sie sind aber nach dem Grade der deutlichen Vorstellungen beschränkt und unterschieden. §. 62. Und hierin stimmen die zusammengesetzten Dinge mit den Monaden überein. Weil nämlich der ganze Raum angefüllt ist, und daher die ganze Materie zusammenhängt, und jede Bewegung im angefüllten Raum ihre Wirkung in entfernte Körper nach dem Verhältniß der Entfernung fortpflanzt, so daß jeder Körper nicht nur von den ihn unmittelbar berührenden afficirt wird, und so empfindet, was ihnen begegnet, sondern auch mittelbar noch das empfindet, was die ersten berührt, von denen er selbst unmittelbar berührt wird; so ist die Folge, daß diese Mittheilung sich zu jeder Entfernung erstreckt. So fühlt jeder Körper Alles, was im Weltall vorgeht, so daß der, welcher Alles sieht, in einem jeden alle Begebenheiten im Weltall erkennen kann, ja sogar die sich schon ereignet haben und noch ereignen werden, indem er im Gegenwärtigen das der Zeit und dem Raum

*) Vgl. Tom. I. Theodicee §. 403. p. 397. §. 64. p. 164.

nach Entfernte erkennt. Eine Seele kann aber in sich selbst nur das lesen, was in ihr deutlich vorgestellt wird. Sie kann alle ihre Vorstellungen nicht zugleich entwicklen, weil sie ins Unendliche fortstreben. §. 63. Obgleich nun jede geschaffene Monas das ganze Weltall abspieglen kann, so spiegelt sie doch weit deutlicher ihren Körper ab, der ihr auf eigenthümliche Weise angepaßt ist, und dessen Entelechie sie ist. Und sowie dieser Körper das ganze Weltall vermöge der Verbindung aller im angefüllten Raume befindlichen Materie ausdrückt, so stellt auch die Seele das ganze Weltall vor, indem sie ihren Körper, der ihr auf eigenthümliche Weise angehört, vorstellt. §. 64. Der Körper, der einer Monade zukommt, und dessen Entelechie oder Seele sie ist, heißt in Bezug auf die Entelechie ein lebendiges Wesen, in Bezug auf die Seele ein Thier. §. 65. Der Körper eines Thieres ist immer organisch. Denn da jede Monas auf ihre Weise ein Spiegel des ganzen Weltalls ist, und dieses eine vollkommne Ordnung hat; so muß auch in dem es Abbildenden, d. h. in den Vorstellungen der Seele, und folglich in dem Körper, nach welchem das Weltall in ihr vorgestellt wird, eine Ordnung seyn. §. 66. Ein jeder lebendige Körper hat eine ihn beherrschende Entelechie, welche die Seele im Thier ist; aber die Glieder des lebendigen Körpers sind voll anderer lebendigen Wesen, Pflanzen, Thiere, von denen jedes wieder seine Entelechie oder herrschende Seele hat. §. 73. Alle Körper sind wie Ströme im beständigen Flusse, so daß beständig einige Theile in sie hinein und andere wieder heraustreten. §. 74. Weil die Veränderung der Thiere nur der Form nach Statt findet, die Seele aber niemals ohne alle Materie ist, deßhalb giebt es im strengen Sinne in der Natur niemals Zeugung oder vollkommner Tod; jene ist nur Evolution oder Zuwachs, dieser nur Involution oder

Verminderung. §. 75. 76. Man kann daher sagen, daß nicht nur die Seele, als Spiegel des unvergänglichen Weltalls, sondern auch selbst das Thier, obgleich es seinen Körper oft zum Theil verliert und seine organische Hülle wechselt, unvergänglich ist. §. 80. Hiedurch ist die Vereinigung der Seele mit dem Körper auf natürliche Weise erklärt. Jedes von beiden folgt seinem eignen Gesetz, durch die unter allen Substanzen vorherbestimmte Harmonie stimmen sie aber überein. §. 81. Die Seelen sind thätig nach den Gesetzen der Endursachen durch Begehren, Absicht und Mittel, die Körper sind thäthig nach den Gesetzen der wirkenden Ursachen oder Bewegung. Diese beiden Gebiete der wirkenden und Endursachen stimmen miteinander überein. §. 82*). Der Unterschied der Seele und des Geistes ist unter andern auch der, daß die Seelen im Allgemeinen Spiegel oder Abbilder sämmtlicher Geschöpfe, die Geister aber noch Abbilder der Gottheit selbst sind, die das System der Welt erkennen und daher auch dasselbe einigermaßen nachbilden können, da jeder Geist in seiner Art eine kleine Gottheit ist. §. 86. Daher können die Geister mit Gott in Gemeinschaft treten, und er ist nicht bloß ihr Urheber, wie er dieß bei den übrigen Geschöpfen ist, sondern ihr Oberhaupt und Vater. §. 87. Daher machen alle Geister das vollkommenste Reich Gottes unter dem vollkommensten Fürsten aus. §. 88. Dieses Reich Gottes ist die moralische Welt in der natürlichen Welt und drückt die Hoheit und Gottheit am meisten aus, und in ihr besteht die wahre Herrlichkeit Gottes, weil es nur da Herrlichkeit giebt, wenn die Größe und Güte derselben von den Geistern erkannt und bewundert wird. In diesem Reiche zeigt sich Gottes G ü t e, während sich die Weisheit und Macht sonst

*) Vgl. Tom. I. Theod. §. 62. 66. p. 163. 166.

überall offenbart. §. 89. Wie es eine Uebereinstimmung unter dem Reiche der wirkenden und Endursachen giebt, so muß es auch eine Harmonie zwischen dem physischen Reiche der Natur und dem moralischen der Gnade, d. h. zwischen Gott als dem Weltbaumeister und dem Fürsten der Geister geben. §. 90. Durch diese Harmonie muß der Weg der Natur selbst zur Gnade führen, und die Natur dem Zweck des Reichs der Geister dienstbar seyn. §. 91.

Der Inbegriff meines Systems ist also: Jede Monade ist eine Concentration, Einheit des ganzen Weltalls und jeder Geist eine Nachahmung der Gottheit. Der ganze Umfang der Welt concentrirt sich nicht allein in Gott, sondern ist auch vollkommen ausgedrückt und abgebildet. Aber in jeder geschaffenen Monade ist ein großer Theil hiervon nach dem Grade ihrer Vollkommenheit deutlich abgebildet, und alles Uebrige, welches unendlich ist, ist nur undeutlich in ihr abgebildet. Es ist in Gott nicht bloß die Concentration, sondern auch die Quelle des ganzen Weltalls. Er ist das primitive Princip, aus dem alles Uebrige hervorgeht und entspringt, und wenn etwas von uns herkommt, so geschieht dieses nicht unmittelbar, sondern weil er die Dinge gleich anfangs nach unserm Begehren hat einrichten wollen. Wenn man sagt, daß jede Monade, Seele oder Geist ein besonderes Gesetz erhalten habe, so muß man hinzusetzen, daß dasselbe nur eine Veränderung, Modification des allgemeinen Gesetzes sey, welches das ganze Weltall ordnet. Das Wunder, das in diesem System liegt, ist: daß die höchste Weisheit durch die Substanzen, in denen das Weltall abgebildet wird, ein Mittel gefunden, dieselbe Welt unendlich zu verändern, denn da sie an sich schon eine unendliche Mannigfaltigkeit enthält, und sie auch nach den unendlichen Vorstellungen der Seelen sich immer

verändert darstellt: so erhält sie so eine unendliche Zahl der Unendlichkeit und entspricht mithin den Absichten ihres hierin Alles vermögenden Urhebers vollkommen*). Daß in der Welt jedem Wesen soviel Vollkommenheit mitgetheilt werde, als es fassen kann, darauf beruht die prästabilirte Harmonie**).

Eine Substanz ist thätig, wie viel sie kann, oder so lange sie nicht gehindert wird. Gehindert wird aber auch die einfache Substanz, aber im natürlichen Zustande nur von sich selbst. Und wenn man sagt, eine Monas werde von der andern gehindert, so ist das von der Vorstellung in ihr selbst zu verstehen. Der Schöpfer hat sie sich gegenseitig angepaßt; man sagt, die eine leide, wenn ihre Betrachtung der Betrachtung der andern weicht. Die secundären Ursachen sind thätig und selbst wenn sie gehemmt werden, sind aber alsdann weniger thätig. Eine Patenz, welche ein thätiges Princip enthält, ist immer thätig, obschon sie durch entgesetztes Sreben anderer Potenzen gehemmt wird***).

Die Substanz der Dinge besteht in der Kraft der Thätigkeit und des Leidens; dieses ist die eigentliche Wesenheit der Geschöpfe. Eine Thätigkeit kann nicht ohne Kraft der Thätigkeit gedacht werden, und hinwiederum ist die Kraft unnütz, welche niemals ausgeübt werden kann. Weil aber Thätigkeit und Kraft doch nichts desto weniger verschieden sind, so ist jene das Fortschreitende, diese das Beharrende †).

---

*) Kleine philos. Schriften S. 87—89.

**) Tom. II. P. I. p. 321.

***) Tom. II. P. I. p. 319. 320. 296.

†) Tom. II. P. II. p. 53.

Es ist in der körperlichen Substanz eine Grund-Entelechie, ein Princip der Thätigkeit, eine ursprünglich an sich thätige Kraft, welche außer der Ausdehnung (welche etwas rein Geometrisches ist) und außer der Masse (welche etwas rein Materielles ist), noch hinzukommt und zwar immer thätig ist, aber auf verschiedene Weise nach dem Zusammentreffen der Körper durch Anstoß und Andrängen modificirt wird. Und dieses ist das substanzielle Princip selbst, welches bei den lebendigen Wesen Seele, bei andern wesentliche Bestimmung genannt wird; und wiefern es mit der Materie wirklich Eine Substanz, Eins für sich ausmacht, so ist es das, was ich Monade nenne*). Die primitive Materie jeder Entelechie ist essential, uud kann nie von ihr getrennt werden, da sie die Entelechie erfüllt und selbst passive Potenz der ganzen erfüllten Substanz ist. Die primitive Materie besteht nämlich nicht in der Masse, oder Undurchdringlichkeit und Ausdehnung; die secundäre Materie in der Weise, wie sie zum organischen Körper gehört, besteht aus unzählich erfüllten Substanzen, deren jede ihre Entelechie und primitive Materie hat, aber von diesen Substanzen ist mit der unsrigen keine beständig verbunden. Daher die primitive Materie jeder andern Substanz, die in dem organischen Körper derselben existirt, die primitive Materie der andern Substanz enthält, nicht als einen wesentlichen Theil, sondern wie ein unmittelbares Erforderniß, aber nur nach der Zeit, wenn eine der andern folgt. Gott kann daher die Substanz der secundären aber nicht der primitiven Materie berauben, sonst würde sie ganz rein, wie er selbst**). Die eigenthümliche primitive Mate-

*) Tom. II. P. II. p. 55.

**) Tom. II. P. I. p. 267.

rie, d. h. die primitive passive Potenz ist von der activen unzertrennlich, und ist mit der Entelechie, welche sie erfüllt, auf daß sie die Monade oder vollkommne Substanz bildet, zugleich erschaffen *). Wenn die Monaden mit ihren Perceptionen allein wären, so würde die primitive Materie nichts anderes seyn, als passive Potenz der Monaden und die Entelechie würde dieselbe activ seyn **). Die primitive Materie (Grundmaterie), το δυναμικον πρωτον παθητικον πρωτον ὑποκειμενον ist, das Princip des Widerstandes, — welches nicht in der Ausdehnung besteht, sondern die Erforderniß, das reale (substanzirende) Princip derselben ist, ohne welches sie bloßer Schein wäre, — und erfüllt die Entelechie, oder jene primitive active Potenz, so daß auf diese Weise eine vollkommene Substanz oder Monas hervorgeht, welche der Grund und Träger der Modificationen ist. Daß eine solche Materie oder ein Princip des Leidens als das im Wechsel der Thätigkeit ihrer Entelechie Beharrende unzertrennlich mit ihrer Entelechie verbunden ist, sehen wir ein, und daß so aus mehreren Monaden die secundäre Materie mit abgeleiteten Kräften, mit Thätigkeit und Leiden hervorgegt, welches nichts anderes, als durch Aggregate gebildete Dinge sind, denn die Masse ist nichts anderes, als ein Phänomen wie der Regenbogen ***). Die Masse ist die Ausdehnung mit Widerstand †) Der Widerstand der bloßen Materie ist keine Thätigkeit, sondern bloßes Leiden, bloßes Widerstehen durch ihre Undurchdringlichkeit ohne Zurückstoßung. Sie muß daher ein actives Princip erhal-

---

*) Tom. II. P. I. p. 283. vgl. 268.

**) L. c. p. 302.

***) L. c. p. 268. 289.

†) L. c. p. 284.

ten. Alle natürlichen Phänomene der Körper (außer den Vorstellungen) können erklärt werden durch Größe, Figur und Bewegung; aber die Bewegung selbst (welche ist die Ursache der räumlichen Formen) kann nur mit Hülfe der Entelechien erklärt werden. Denn die Masse ist ein reales Phänomen *). Wenn nichts außer den Monaden bestünde, oder wenn das Zusammengesetzte reines Phänomen wäre, so wäre die Ausdehnung selbst nichts anderes, als ein bloßes Phänomen.

Ich behaupte nicht, daß es zwischen der Materie und Form ein mitteleres Band gäbe, sondern daß die substanzielle Form des Zusammengesetzten, und die primitive Materie im scholastischen Sinne, d. h. die primitive Potenz, die active und passive, dem Band, als dem Wesen des Zusammengesetzten selbst, inwohnt. Indessen ist dieses substanzielle Band ein zur Natur, aber nicht zum Wesen gehörendes Band. Denn es erfordert zwar die Monaden, enthält sie aber nicht ihrem Wesen nach in sich, weil es existiren kann ohne Monaden, und diese ohne es. Das Band, welches das Zusammengesetzte verwirklicht, ist daher kein substanzieller Modus, sondern es ist die Basis der zusammengesetzten Substanz, nicht eine Modification, die entsteht und vergeht **). Die zusammengesetzte Substanz besteht nicht formell in den Substanzen, sonst wäre sie reines Aggregat oder Zufälliges, sondern sie besteht in der ursprünglichen, activen und passiven Kraft, woraus die Qualitäten, Thätigkeit und Leiden des Zusammengesetzten als sinnlich wahrnehmbare Erscheinung entstehn, wenn diese für mehr

---

*) Tom. II. P. I. p. 226. sqq. 272. 285. 308.

**) L. c. p. 318.

als bloßer Schein gehalten werden soll *). Wenn geläugnet wird, daß das, was der Monade noch hinzukommt, um eine Einheit auszumachen, substanziell sey, so kann der Körper keine Substanz genannt werden. Denn er ist alsdann ein reines Aggregat von Monaden und es wird alles Körperliche zum Schein **). Die Materie ist nicht aus Atomen zusammengesetzt, sondern wird actu ins Unendliche getheilt, so daß in jedem Theilchen der Materie eine gewisse Welt von an Zahl unendlichen Kreaturen enthatten ist. Wäre aber die Welt ein Aggregat von Atomen, so könnte sie genau von einem hierzu hinlänglich vollkommenen Verstand erkannt werden. Die Einheit des Aggregats ist die des Steinhaufens; zur Natur des Accidenz ist nicht hinlänglich, daß sie abhängt von der Substanz. Denn auch die zusammengesetzte Substanz hängt ab von der einfachen, den Monaden. Es ist hinzuzusetzen: sie hängt ab von der Substanz als ihrem Subjecte und zwar letzten Subjecte. Jedes Accidenz ist ein Abstraktum, die Substanz allein ist concret. Die zusammengesetzte Substanz ist von der Monade nicht logisch, sondern nur natürlich abhängig ***). Das Aggregat löst sich in Theile auf, die zusammengesetzte Substanz nicht, sie erfordert nur die zusammengesetzten Theile, aber sie besteht ihrem Wesen nach nicht aus ihnen, sonst wäre sie ein Aggregat. Sie bewegt mechanisch, weil sie ursprüngliche und abgeleitete Kräfte hat †). Weil ferner kein Theil der Materie von einem Geschöpf vollkommen erkannt werden kann, so erhellt hieraus, daß auch keine Seele von demselben erkannt

---

*) Tom. II. P. I. p. 320.

**) L. c. p. 297. cf. p. 309. 310. 311. 220 sqq.

***) L. c. p. 300. 301.

†) L. c. p. 319.

werden kann, da sie zufolge der vorherbestimmten Harmonie genau die Materie abbildet. Wer die Lehre der vorherbestimmten Harmonie annimmt, der muß auch die actuelle Theilung der Materie ins Unendliche annehmen. Kein noch so vollkommnes Geschöpf kann das Unendliche zugleich deutlich in seiner Erkenntniß umfassen, ja könnte es nur einen Theil der Materie vollkommen erkennen, so würde es das ganze Weltall erkennen *).

Es liegt in der Natur der Geschöpfe, daß sie einen Körper haben, ohne Körper müßte Gott durch ein Wunder die Stelle der Materie vertreten. Der Körper ist aber keine Substanz, wiewohl man ihn leicht dafür zu halten geneigt ist**). Die Frage, was die Veränderung im Körper bewirkt, ist aus dem realen Band, aus der realen Vereinigung der Körper mit den Monaden durch die Entelechie zu beantworten ***). Die Entelechie verändert ihren organischen Körper oder ihre secundäre Materie d. h. sie geht von einem Körper in den andern über, aber ihre eigentliche ursprüngliche Materie verändert sie nicht; diese ist unveränderlich †).

Aus der bloßen Materie oder dem Mechanismus kann die Vorstellung ebenso wenig, als die Thätigkeit und Bewegung erklärt werden. Ein solches Princip ist die Grund-Entelechie oder Seele, welche das Active mit dem Passiven verbindet und so die vollkommene Substanz ausmacht. Jede primitive Entelechie hat Vorstellung; denn sie hat eine innere Veränderung, nach der sie auch die äußere Thätigkeit

---

*) Tom. II P. II p. 290. 291.
**) L. c. p. 311.
***) L. c. p. 309.
†) L. c. p. 275. 274.

verändert. Aber die Vorstellung ist nichts anderes, als jene Repräsentation der äußern Veränderung im Innern selbst. Daher sind auch überall durch die Materie primtive Entelechien zerstreut. Es kann also keine reine Seele auf natürliche Weise geben. Alle Seelen müssen einen Körper haben. Sie haben als primitive Entelechien ein passives Princip nöthig, durch das sie erfüllt werden. Obgleich nun ihre zur Sinnenthätigkeit geschickten Körper zu Grunde gehn, so geht doch deshalb die Seele nicht zu Grund, es bleibt nämlich eine beseelte Masse zurück, und die Seele fährt fort nach innen und außen thätig zu seyn, obgleich weniger vollkommen, d. h. nicht mit bewußtseyn. Eine solche Vorstellung behalten wir im tiefen Schlafe bei der Apoplexie und in andern Fällen zurück, obgleich das Bewußtseyn aufhört. Denn dieses ist die deutliche, mit Aufmerksamkeit und Erinnerung verbundene Vorstellung. Aber ein Aggregat vieler verworrener kleiner Vorstellungen, die nichts Hervortretendes haben, welches die Aufmerksamkeit erregt, führt zum Stupor. Deswegen ist aber doch nicht die Seele zwecklos oder überflüßig, obwohl sie außer Thätigkeit gesetzt ist, weil mit der Zeit jene Masse wieder evolvirt werden und und die Empfänglichkeit zum Bewußtseyn erhalten kann, sobald jener Stupor aufhört, wo denn mehr deutliche Vorstellungen entstehen. Es ist die Entstehung des beseelten Wesens nur Entwickelung, es fängt daher niemals an, sondern wird nur umgebildet, weswegen es auch keine Seelenwanderung, sondern nur Umformung giebt. Was auf natürliche Weise nicht anfängt, hört auch auf natürliche Weise nicht auf. So wird der Tod nichts anderes seyn, als des Wesens Einhüllung d. h. Uebergang aus einem großen beseelten Wesen zu einem kleinen. Die Seelen der Menschen, welche zur Vereinigung mit Gott bestimmt

sind, werden einen gewissen organischen Körper erhalten und nicht etwa auf die Weise, wie die Thiere, die vielleicht nach dem Tode in der Bewußtlosigkeit verharren, sondern auf eine edlere Weise, so daß sie ihr Bewußtseyn wieder erhalten und der Belohnung und Strafe fähig sind *).

Gott ist sich selbst genug, ist die Ursache der Materie und aller andern Dinge und ist daher nicht die Seele der Welt, sondern ihr Urheber **). Er ist eine außerweltliche oder vielmehr eine überweltliche Intelligenz. Daher handelt er, um Gutes zu erreichen, nicht, um Gutes zu empfangen. Es ist besser geben, als empfangen. Was in der Welt gut ist, ist dieses, daß das allgemeine Gut zum besondern Gut derer geworden ist, welche den Urheber alles Guten lieben. Gottes Seeligkeit ist allezeit vollkommen, und kann weder von außen noch innen vermehrt werden ***). Wenn ich sage: Gott ist überweltlich, so läugne ich damit nicht, daß er auch innerweltlich ist †).

Gott ist nicht dem Ort, sondern dem Wesen nach den Dingen gegenwärtig, seine Gegenwart äußert sich durch seine unmittelbare Wirkung. Wenn Gott überall ist, so muß er dem Wesen oder der Substanz nach wirklich zugegen seyn. Die Erhaltung der Welt ist eine fortgesetzte Schöpfung, d. h. Gott bringt beständig die Welt hervor, er erhält die Welt durch eine wirkliche Thätigkeit, welche immer das hervorbringt, was in der Welt Positives, Gutes und Vollkomm-

---

*) Commentatio de anima brutorum. Tom. II. P. I. p. 230—234. vgl. Tom. I. Theod. §. 396. 397. p. 393. §. 403. p. 396.

**) Tom. II. P. I. p. 275.

***) Tom. I. Theod. §. 217. p. 286. §. 195. p. 270.

†) Kleine philos. Schriften S. 139.

nes ist *). Gott erkennt die Dinge, weil er sie beständig hervorbringt, oder in seinem beständigen Hervorbringen. Die Seele erkennt die Dinge vermöge des abbildenden Princips durch die bildende Kraft von Gott, durch die sie sich die Dinge außer sich vorstellt **). Gott ist nicht die Weltseele, zwischen Gott und Welt ist keine Vereinigung des Wesens ***).

Frei sind wir, wenn wir den Grund unseres Thuns in uns selber haben †). Die Seele hat in sich eine vollkommene Spontaneität, so daß sie nur von sich und Gott abhängt ††). Die freie Ursache bestimmt sich selbst nach dem Beweggrund des Guten †††). Unser Wille ist nicht nur allein von Zwang, sondern auch von der Nothwendigkeit frei. Nach Aristoteles besteht die Freiheit in der Selbstbestimmung und in der Wahl und hierin besteht unsere Herrschaft über unsere Thätigkeit. Unsere Freiheit ist keine Unentschiedenheit. Der Wille ist auf das Gute überhaupt gerichtet. Er soll nach der Vollkommenheit streben, die in ihrer Absolutheit nur in Gott ist *). Gott kann vermöge seiner Macht Alles hervorbringen, seiner Güte nach will er aber nur das Beste wählen **).

Allein da wir Alles, was existirt, von Gott ableiten, woher der Ursprung des Bösen? Er muß in der idealen

---

*) Tom. I. Theod. §. 27. p. 140. 141. §. 31. p. 143. Kleine philos. Schriften S. 115. 116. 247.

**) Kleine philos. Schriften S. 161. 182. 183. 248.

***) Ebendas. S. 182.

†) Tom. I. Theod. §. 290. p. 339.

††) L. c. §. 291. p. 339.

†††) L. c. §. 288. p. 338.

*) L. c. §. 34. 35. 33. p. 144. 145.

**) Kl. philos. Schriften S. 242.

Natur des Geschöpfs gesucht werden, wiefern diese in den ewigen Wahrheiten besteht, welche im Verstande Gottes, unabhängig von seinem Willen enthalten sind. Denn man muß bedenken, daß in dem Geschöpfe noch vor der Sünde eine gewisse ursprüngliche Unvollkommenheit ist, weil es seiner Natur nach beschränkt ist. Daher es nicht Alles wissen kann, dem Irrthum und andern Fehlern unterworfen ist. Platon sagt, die Welt habe ihren Ursprung aus dem Verstande verbunden mit der Nothwendigkeit. Gott ist der Verstand; die Nothwendigkeit, d. h. die wesentliche Natur der Dinge ist das Object des Verstandes, insoweit dieses in den ewigen Wahrheiten besteht. Aber dieses Object ist ein inneres und ist im göttlichen Verstande. Und hierin besteht nicht allein die ursprüngliche Form des Guten, sondern auch selbst der Ursprung des Bösen. Dieser Ort der ewigen Wahrheiten muß an die Stelle der Materie gesetzt werden, wenn man den Ursprung der Dinge sucht. Dieser Ort ist gleichsam die ideelle Ursache des Bösen, wie des Guten, wiewohl, eigentlich zu reden, an sich das Formale des Bösen keine wirkende Ursache hat. Denn es besteht in der Privation oder in einem Mangel d. h. in dem, was die wirkende Ursache nicht thut. Es kommt dieses also von der Einschränkung her. Das Böse kann als metaphysisches, physisches und moralisches genommen werden. Das erste besteht in der bloßen Unvollkommenheit, das physische im Leiden, das moralische in der Sünde. Obwohl nun das physische und moralische Böse gar nicht nothwendig ist, so ist es doch hinreichend, daß es vermöge der ewigen Wahrheiten möglich ist. Und wie diese unermeßliche Region der Wahrheiten alle Möglichkeiten umfaßt, so muß es unendliche möglichen Welten geben, und das Böse muß in vielen derselben und sogar in den besten einigermaßen enthalten seyn. Und dieses hat Gott

bewogen, das Böse zuzulassen *). Die Zulassung wird uns begreiflich, wenn wir die Natur des göttlichen Willens als vorhergehenden und nachfolgenden betrachten. Zufolge des ersten will Gott das Gute an und für sich, vermöge des zweiten, das Gute im Verhältniß des Ganzen, das Beste als Endzweck; das, was weder gut, noch bös ist, und das physische will er bisweilen gleichsam als Mittel, das moralisch Böse wollte er wenigstens als conditio, sine qua non, als bedingt nothwendig, nämlich in Verbindung mit dem Besten zulassen **). Die Unvollkommenheit und Mängel der Handlungen haben ihren Grund in den ursprünglichen Schranken der Geschöpfe, die sie bei ihrem ersten Anfange durch die ideale Ursache, welche die Geschöpfe einschränkt, erhalten mußten. Denn Gott konnte dem Geschöpf nicht Alles geben, ohne es zu einem Gott selbst zu machen. Daher mußte es so viele verschiedene Stufen in der Vollkommenheit der Dinge und jede Art Einschränkung geben ***). Wenn auch die Kreatur in jedem Augenblick durch Gott von Neuem hervorgebracht wird, und wir auch zugeben, daß ein Augenblick, als untheilbar, alle Priorität der Zeit ausschließt, so wird doch damit nicht die Priorität der Natur ausgeschlossen. Die Hervorbringung oder Thätigkeit Gottes, durch die er hervorbringt, geht von Natur der Existenz des Geschöpfs voraus, welches hervorgebracht wird. Die Einschränkungen und Unvollkommenheiten entstehen aus der Natur des Subjects, welches der Hervorbringung Gottes Schranken setzt, und dieses ist der ursprüngliche Erfolg der Unvollkommenheiten der Geschöpfe; aber die Sünde und

---

*) Tom. I. Theod. §. 20. 21. 33. p. 136. 137. 144.

**) L. c. §. 22—25. p. 137—139.

***) L. c. §. 31. p. 142. 143.

Laster entstehen aus der innern und freien Wirkung des Geschöpfs, wieviel solche Wirkung nämlich in einem Augenblick Statt finden kann, die durch die Wiederholung erst bemerkbar wird *).

Leibnitz hat die Substanz Spinoza's durch das Wesen der Individualität, der Individuation vermittelt, und sie so zum Leben, zur Bewegung und zur Selbstthätigkeit zu bringen gesucht. An die Stelle der alles individuellen Lebens verschlingenden, starren, bewegungs- und bestimmungslosen Substanz tritt ein Organismus von lebendigen, sich aus sich selbst bethätigenden, sich in sich selbst gliedernden und in wechselseitiger Beziehung stehenden Individualitäten, die miteinander Eine Idee, die Idee der organisch-zweckmäßigen Einheit darstellen. Die unorganische Substanzialität Spinoza's geht zum dynamischen und organischen Leben über und bringt das Allgemeine, Besondere und Einzelne durch Specification nach organischer Zweckmäßigkeit zur Einheit und stellt die Welt, als einen in sich ins Unendliche gegliederten Organismus dar. In diesem Organismus entsteht und vergeht in Wahrheit nichts, Alles ist im fortwährenden innern Bilden begriffen, und alle Veränderung ist nur Umbildung, Übergang in neue Lebensformen, ist nur Involution und Evolution. Die Individualität bringt jene bei Spinoza gänzlich vermißte Negativität in die Substanz, aus welcher erst Leben, innere Entwickelung und Selbstbesonderung entsteht, und die jene leb- und farblose Allgemeinheit in einen Lebens-

*) Tom. I. Theod. §. 388. p. 390. 391.

reichthum von unendlich mannigfachen Gestaltungen bringt. Die Welt erscheint als ein System Gottes, worin alles Einzelne seine bestimmte, das Ganze integrirende Stelle einnimmt, und das Einzelne aus dem Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen begriffen wird; denn Eins weist auf das Andere hin und Alles auf seine ihm inwohnende Einheit, in welcher Alles begriffen wird, indem sie in Allem begriffen wird.

Aber dieses System hat seine eigne Forderung nicht realisirt, die unlebendige Substanzialität nicht überwunden und sich zur freien Causalität erhoben. In dieser scheinbaren Fülle des Lebens ist doch der todte Mechanismus noch mächtig über das Leben und hält es danieder. Es ist nicht dieses Lebensprincip, das es als Grundprincip aufstellt, realisirt; die Ausführung bleibt hinter der Forderung zurück; die Ausführung wird zum Sollen, wird Postulat für die folgenden Systeme. Es wird die Einheit des Denkens und Seyns, des Geistes und der Natur, wie sie in der Monadenlehre auftritt, nicht aus sich selbst begriffen, sie bedarf abermals den Begriff eines andern, aus welchem sie begriffen wird. Zu diesem wird nun das Leibnitzische System dialektisch hingetrieben.

Die präſtabilirte Harmonie ist ein toder Organismus (Mechanismus), in welchem alles Leben zu einem Scheinleben wird. Während Alles aus eigner, freier Causalität zu wirken und zu handlen, freies Princip aller Veränderung seiner Innen- und Außenwelt zu seyn scheint, vollzieht es doch in Wahrheit nur sein ursprünglich in es gelegtes Gesetz, und ist der mechanische Ablauf seiner ursprünglichen Einrichtung. Kein Wesen wirkt auf das Ganze reell ein, oder ist wirkliche Causalität und selbst nicht seines Körpers; es ist alle Bewegung und Veränderung nur

ideell, nur Abspiegelungen in demselben. Es ist nicht Causalität, sondern die Causalität ist die ursprünglich vorherbestimmte Harmonie. Diese findet jedes Wesen vor, und seine Thätigkeit ist nur scheinbar, ideell. Die Totalität des Weltinhaltes ist der einzelnen Monade äußerlich, bleibt ihr äußere Objectivität, trotz der Behauptung, daß sie Alles in und aus sich selbst ist; denn die Beziehung jeder einzelnen Individualität auf das Ganze, auf alle einzeln Monaden und auf die Urmonas ist nicht durch ihre eigne Causalität, sondern durch die vorherbestimmte Harmonie vermittelt. Die Schranken, durch welche keine Monade, außer der Urmonas, ihre Möglichkeit zur objectiven Wirklichkeit bringt, und sich so zur Totalität des Weltinhaltes erweitert, liegen in der Natur derselben oder sind ihre ansichseyende Bestimmtheit, durch welche sie sich von Gott unterscheidet. Die Monade ist endlich und unendlich zugleich. Insofern die ganze Wirklichkeit in ihr als Möglichkeit ist, ist sie unendlich und strebt beständig ins Unendliche, um ihre Unendlichkeit zu realisiren; insofern sie aber bestimmtes, individuelles Wesen ist, ist sie endlich und vermag ihre Unendlichkeit nur auf endliche Weise, d. h. nach ihrer beschränkten Individualität darzustellen. Ihr Streben ins Unendliche wird daher stets begränzt und in sich selbst zurückgetrieben. So bleibt sie der Inbegriff aller Realitäten nur dem Wesen, der Möglichkeit nach; sie kann sie nicht verwirklichen. Aber da der Grund hiervon in ihrer bestimmten, oder, was hier dasselbe ist, in ihrer beschränkten Individualität liegt, welche eben auch ihr Wesen ausmacht (denn sie ist dadurch eben Geschöpf und vom Schöpfer unterschieden); so ist sie ein unauflösbarer Widerspruch. Die Unendlichkeit macht eben so sehr ihr Wesen aus, als die Endlichkeit und daher strebt sie als endliche beständig dunkel oder klar nach ihrer Un-

endlichkeit, wird aber eben so beständig in diesem Streben nur die Unerreichbarkeit ihres Zweckes inne. Der Zweck liegt also außer ihr in der Urmonas, welche, als der Inbegriff aller Realitäten, wirklich ist; sie ist die wirliche Unendlichkeit, aber nur, insofern sie die endlichen Realitäten begreift, oder nur durch die einzelnen Individualitäten, abgesehen von ihren Schranken. Dieses ist aber ein neuer Widerspruch, der ebenfalls nicht gelöst wird. Denn die Urmonas hebt die Schranken nicht wirklich auf, wird also in dem Weltorganismus nicht eigentlich wirklich. Die Urmonas ist nur der Inbegriff aller Realitäten der Welt, nicht der Inbegriff ihrer selbst, ihres eignen Wesens und der Monadenwelt. Sie ist die allgemeine Monas, welche ihre Besondernheit in den einzelnen Monaden hat, und als allgemeine alle einzelnen in sich begreift, indem sie sich in denselben besondert und so in ihnen ihre Wirklichkeit hat. Aber zu dieser Wirklichkeit gelangt sie eben nicht. In ihr reflectiren sich die Vorstellungen aller einzelnen Monaden in ihrer vollkommenen Klarheit, in jeder kehrt sie in sich selbst zurück als die allgemeine Einheit und Unendlichkeit jener endlichen Monadenwelt, aber nur ideell. Nur dadurch, daß sie die ganze Monadenwelt erfüllt, ist jede Monade an sich unendlich, endlich aber als als Einzelwesen, und als solches unterscheidet sie sich eben von der Urmonas oder von Gott. So ist Gott als abstracter Inbegriff aller Weltrealitäten oder als Urmonas ebenfalls nur die Einheit der Welt trotz aller persönlichen Prädicate und der Versicherung seiner Ueberweltlichkeit und Verschiedenheit von der Welt; das Wort Schöpfung und Erhaltung, als fortgesetzte Schöpfung, ist nichts weiter, als die beständigen Fulgurationen, Ausstrahlungen Gottes *), die sich in jeder

*) Princip. philos. §. 46.

Individualität anders brechen und sich in die ausstrahlende Urmonas auf diese Weise reflectiren. Und dieses ist nicht etwa eine bildliche Bezeichnung, sondern es ist der eigentliche, diesem Standpunkt entsprechende Begriff der Sache, und bezeichnet recht eigentlich die Sache, wie sie auf dem gegenwärtigen Standpunkt der Philosophie begriffen wird. Der Begriff der Vorstellung, der ganz abstracten Reflexion oder des ganz abstracten Fürsichseyns, welches der Begriff der Welteinheit, des objectiven Geistes auf der gegenwärtigen Stufe der Weltanschauung ist, ist hiermit treffend ausgesprochen. Denn was von dem Philosophen gesagt, und was wirklich nach seinem Grundprincip folgt, oder von ihm vermittelt, begriffen wird, ist wohl zu unterscheiden; und nur dieses Letzte bestimmt seinen Charakter und seine bestimmte Stellung in der Geschichte der Philosophie. Wir können beides nicht vermischen, ohne zugleich alle historisch-genetische Ideen- und Begriffsentwicklung oder alle Begriffs- und Ideen-Continuität aufzuheben und den göttlichen Horos zu beleidigen.

Diese Bemerkung gilt ganz besonders von dem genialen, vielseitigen und wahrhaft prophetischen, eine unendlich höhere Weltanschauung, als er nach seinem philosophischen Standpunkt begründet hat, in sich tragenden Leibnitz.

Es ist also, nach dem Bisherigen, abermals das Wesen des Absoluten oder Gottes mit dem objectiven Geiste als dem unendlich-endlichen Wesen, als der Einheit des Unendlichen und Endlichen confundirt. Auch hier wird nun das Allgemeine, die Urmonas, und das Einzelne, die einzelnen Monaden, in denen sich die Urmonas besondert, nicht wahrhaft vermittelt, das Wesen des objectiven Geistes mit seiner Erscheinung nicht in Einheit gebracht; und dieses aus demselben

Grunde, aus welchem Spinoza beide nicht zur Einheit brachte, nämlich weil das Wesen des objectiven Geistes nur als quantitative Einheit, als bloßer Inbegriff aller Realitäten, mithin nur nach der Naturwesenheit des objectiven Geistes bestimmt wurde. Es ist daher der Begriff des objectiven Geistes auch nur als bloße Vorstellung aufgefaßt. Das Wesen der Monaden ist Vorstellung, die sich nur in graduellen Unterschieden fortentwickelt, fortschreitet und sich so steigert. Die Apperception ist nur ein höherer Grad der Perception der Monaden. Diese ist nur noch keine ganz klare, jene ist eine klare Vorstellung desselben Grundwesens. Beide sind also kein Unterschied des Wesens, sondern nur der Form, es ist dasselbe Wesen, das sich nur in höherer oder niederer Form manifestirt. Die verschiedenen Formen sind quantitative Differenz desselben Wesens.

Ist nun der menschliche Geist, nach Leibnitz, eine kleine Gottheit, und faßt er in sich nicht bloß das ganze System des Weltalls, die ganze Weltharmonie, sondern erkennt er auch dasselbe und kann es reproduciren, so wird er, wenn er dieses System des Weltalls nicht bloß ideell, sondern reell erkennt und reproducirt, seine Unendlichkeit verwirklichen. Denn alsdann wird die äußere Causalität der prästabilirten Harmonie seine eigne; sie ist ihm nicht bloß gegeben, sondern er bringt sie wirklich hervor. Da aber dieses System eine graduelle Stufenfolge von in einander übergehender natürlichen und geistigen Wesen ist, so muß der menschliche Geist, als die Einheit der natürlichen und geistigen Welt, die unendliche Reihe von systematisch auf einander folgender Entwicklungsstufen beider Welten in einer Succession, sie selbst producirend und sich in diesem Produciren anschauend, und so sich selbst producirend und zugleich in

seiner Thätigkeit anschauend, wirklich durchlaufen und so die Einheit wirklich hervorbringen. Hiermit realisirt der Geist als die sich selbst erkennende Einheit des Weltsystems nur sein eigenes Wesen, und wird actuell unendlich, bringt seine Möglichkeit zur Wirklichkeit, und erfüllt die Unendlichkeit. Er bringt die Endlichkeit und Unendlichkeit seines Wesens zur Einheit. So fällt er aber mit der Urmonas, mit Gott zusammen, der sich vom menschlichen Geiste dadurch unterscheidet, daß er den Inbegriff der Realitäten nicht beschränkt, und der Möglichkeit, sondern der Wirklichkeit nach enthält, während jedes geschaffene Wesen ihn nur beschränkt enthält, d. h. ihn nicht zur Wirklichkeit bringt. So begreift der menschliche Geist den Organismus des Weltsystems als die eigene Organisation seines Wesens, oder begreift in ihm sein eigenes Wesen. Er betrachtet also sein Wesen in seinem eignen Werden, oder wird actuell, was er an sich ist. Dieses ist die Genesis seines Wesens. Und darin eben besteht das Wesen des Geistes, der nur ist, indem er sich hervorbringt; durch eigenes Wissen und Wollen wird, was er an sich ist. Er, als die Einheit der natürlichen und geistigen Welt, realisirt diese Einheit nun so, daß er sich in allen Stufen der Natur von der untersten beginnend, producirt und so Geist wird, und alsdann sein Gewordenseyn frei wieder darstellt, objectivirt und als Geist wird, was er als Natur geworden ist. Er geht von seiner Objectivität, der Natur aus, und wird Subject, dann geht er von seiner Subjectivität aus, und wird Object, oder objectivirt sie. Hiermit beginnen nach den Stufen der Natur die des Geistes, der idealen Welt. So wie sich nun der objective Geist durch alle Stufen der realen Welt nach seiner Naturwesenheit realisirt hat, so realisirt er jetzt seine geistige Wesenheit

als die andere Seite durch alle Stufen der idealen Welt bis er endlich an den Punkt gelangt, wo die reale und ideale Welt in absolute Einheit treten, und somit die absolute Einheit seines Wesens als Natur und Geist verwirklicht und so sein Wesen durch eigne Causalität actu geworden ist, oder er wirklich geworden ist, was er werden konnte, nämlich die objective Einheit von Natur und Geist. Hiermit ist seine ganze Möglichkeit wirklich, und das Unendliche und Endliche, deren Einheit der objective Geist seinem Wesen nach ist, sind actu Eins geworden. So treten Substanz und Individualität, Objectivität und Subjectivität, der Realismus Spinoza's und der Idealismus Leibnitzens in Einheit. Beide werden dialektisch über sich hinausgetrieben zu einer sie versöhnenden Einheit.

Hiermit erhält nun aber auch endlich die subjective Selbstgewißheit Fichte's, die subjective Einheit des Geistes, welche in Spinoza und Leibnitz zur substanziellen objectiven Einheit übergegangen ist, die Wahrheit und zwar in der ihr entsprechenden wirklichen Form, in der Form der Wahrheit. Die Selbstgewißheit wird mit der Wahrheit nicht bloß substanziell, sondern wirklich, actuell Eins, so daß der Geist die Wahrheit als seine eigne Selbstgewißheit, oder sein eignes Selbstbewußtseyn wirklich begreift, oder die Wahrheit, die er an sich oder der Substanz nach ist, auch wirklich für sich wird und sie als sich selbst begreift.

Die organische Zweckmäßigkeit geht in die geistige, die Individualität in die Subjectivität über und realisirt sich als unendliches Subject-Object in einem immanenten Proceß.

Dieses ist das System Schelling's.

Schelling.

Die Philosophie wurde im Verlauf ihrer Entwicklung darauf geführt, daß, ehe von einer Wissenschaft die Rede seyn könnte, nicht nur einzelne Formen, sondern das Princip aller Form aufgestellt seyn müsse. Dieß hatte Cartesius durch sein cogito, ergo sum erklärt. Er war auf dem Weg die Urform aller Philosophie durch ein reales Princip zu begründen; er verfolgte ihn aber nicht bis ans Ziel. Auch sein Schüler Spinoza fühlte das Bedürfniß, er trug die Urform des Wissens aus seinem Ich heraus auf ein von ihm ganz verschiedenen und unabhängigen Inbegriff aller Möglichkeit. Leibnitz war es, der die Form des unbedingten Gesetztseyns aufs Bestimmteste als Urform alles Wissens aufstellte, ohne seine Aufgabe befriedigend zu lösen *). Die neuere Welt ist allgemein die Welt der Gegensätze, welche die Hülle, unter der das Unendliche und Endliche in der alten Welt vereinigt lag, zersprengt und jenen Gegensatz zur Offenbarung gebracht hat. In Cartesius hat sich die Entzweiung wissenschaftlich bestimmt ausgesprochen. Durch diese Zerreißung der Idee hatte auch das Unendliche seine Bedeutung verloren und diejenige, die es hatte, war ebenso, wie jene Entgegensetzung, selbst eine bloß subjective. Diese Subjectivität vollkommen bis zur gänzlichen Verneinung der Realität des Absoluten geltend zu machen, war der erste Schritt, der zur Wiederherstellung der Philosophie geschehen konnte und durch die kritische Philosophie wirklich geschehen

*) Ueber die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt. Tübingen 1795. S. 36—40.

ist. Der Idealismus der Wissenschaftslehre hat nachher diese Richtung der Philosophie vollendet. Der Dualismus ist nämlich auch in der letztern unaufgehoben zurückgeblieben *). Die sterbliche Seite, welche der Fichtische Idealismus aus dem Kriticismus mitnahm, ist ganz bestimmt von Fichte in der Frage ausgesprochen, die er dem Spinoza entgegensetzt: was berechtigt ihn dann über das im empirischen Bewußtseyn gegebene reine Bewüßtseyn hinauszugehen? Durch diese Beschränkung des absoluten Bewußtseyns auf das im empirischen gegebene reine Bewußtseyn ist der unüberwindliche Gegensatz des Ich und Nicht-Ich entschieden und nothwendig gemacht **). Fichte's Philosophie, welche zuerst die allgemeine Form der Subject-Objectivität wieder als das Eins und Alles der Philosophie geltend machte, schien, je mehr sie sich selbst entwickelte, desto mehr jene Identität selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjective Bewußtseyn zu beschränken, als absolut und an sich aber zum Gegenstand einer unendlichen Aufgabe, absoluten Forderung, zu machen und auf diese Weise, nach Extraction aller Substanz aus der Speculation, sie selbst als leere Spreu zurückzulassen, dagegen, wie die Kantische Lehre die Absolutheit durch Handlen und Glauben aufs Neue an die tiefste Subjectivität zu knüpfen. Die Philosophie hat höhere Forderungen zu erfüllen und die Menschheit, die lange genug im Glauben oder im Unglauben, unwürdig und unbefriedigt gelebt hat, endlich ins Schauen einzuführen ***). Da in dem Verhältniß, in welchem die

---

*) Ueber die Methode des academischen Studiums. Tübingen 1803. S. 136—138.

**) Neue Zeitschrift für spec. Physik. I Bd. I St. S. 21. 22.

***) Ideen zu einer Philos. der Natur. 2te Aufl. Landshut 1803. S. 86. 87.

großen Objectivitäten der Staatsverfassungen und selbst des allgemeinen religiösen Vereins verschwanden, sich das göttliche Princip von der Welt zurückzog, so konnte in dem Aeußern der Natur nichts als der reine, entseelte Leib des Endlichen zurückbleiben, das Licht hatte sich ganz nach innen gewandt und die Entgegensetzung des Subjectiven und Objectiven mußte ihren höchsten Gipfel erreichen *). Der Charakter der ganzen modernen Zeit ist idealistisch, der herrschende Geist das Zurückgehen nach innen. Die ideelle Welt drängt sich mächtig ans Licht, aber noch wird sie dadurch zurückgehalten, daß die Natur als Mysterium zurückgetreten ist. Die Geheimnisse selbst, welche in jener liegen, können nicht wahrhaft objectiv werden, als in dem Mysterium der Natur. Die noch unbekannten Gottheiten, welche die ideelle Welt bereitet, können nicht als solche hervortreten, ehe sie von der Natur Besitz ergreifen können. Nachdem alle endlichen Formen zerschlagen sind, und in der weiten Welt nichts mehr ist, was die Menschen als gemeinschaftliche Anschauung vereinigte, kann es nur die Anschauung der absoten Identität in der vollkommensten objectiven Totalität seyn, die sie aufs Neue, und, in der letzten Ausbildung zur Religion, auf ewig vereinigt **).

Spinoza hat unerkannt gelegen über hundert Jahre: das Auffassen seiner Philosophie, als einer bloßen Objectivitätslehre, ließ das wahre Absolute in ihr nicht erkennen. Die Bestimmtheit, mit welcher er die Subject-Objectivität, als den nothwendigen und ewigen Character der Absolutheit erkannt hat, zeigt die hohe Bestimmung, die in seiner

*) Ueber die Methode des acad. Stud. S. 136.

**) Ideen zur Philos. d. Natur. S. 87. 88.

Philosophie lag und deren vollständige Entwickelung einer spätern Zeit aufbehalten war. In ihm fehlt noch aller wissenschaftlich erkennbare Uebergang von der ersten Definition der Substanz zu dem großen Hauptsatz seiner Lehre: Quod quidquid ab infinito intellectu percipi potest tamquam substantiae essentiam constituens, id omne ad unicam tantum substantiam pertinet, et consequenter, quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc jam sub illo attributo comprehenditur. Die wissenschaftliche Erkenntniß dieser Identität, deren Mangel in Spinoza seine Lehre den Mißverständnissen der bisherigen Zeit unterwarf, mußte auch der Anfang der Wiedererweckung der Philosophie selbst seyn *). Anstatt in die Tiefe seines Selbstbewußtseyns hinabzusteigen und von dort aus dem Entstehen zweier Welten in uns — der realen und idealen — zuzusehen, überflog Spinoza sich selbst; anstatt aus unserer Natur zu erklären, wie Endliches und Unendliches ursprünglich in uns vereinigt, wechselseitig auseinander hervorgehen, verlor er sich sogleich in der Idee eines Unendlichen außer uns; in diesem Unendlichen entstanden, oder vielmehr waren ursprünglich — man wußte nicht woher? — Affectionen und Modificationen und mit diesen eine endlose Reihe endlicher Dinge. Denn weil es in seinem System vom Unendlichen zum Endlichen kein Übergang gab, so warih mein Anfang des **Werdens** so unbegreiflich, als ein Anfang des **Seyns**. Daß aber diese endlose Succession von mir vorgestellt wird und mit **Nothwendigkeit** vorgestellt wird, folgt daraus, daß die Dinge und meine Vorstellungen ursprünglich Eins und Dasselbe waren. Ich selbst war nur ein Gedanke des

*) Ideen zur Philos. d. Natur. S. 85. 86. vgl. S. 14.

Unendlichen oder vielmehr selbst nur eine stete Succession von Vorstellungen. Wie ich mir aber selbst wieder dieser Succession bewußt würde, vermochte Spinoza nicht verständlich zu machen. Man muß dieses System in sich aufgenommen und sich an die Stelle seiner unendlichen Substanz gesetzt haben, um zu wissen, daß Unendliches und Endliches nicht außer uns, sondern in uns — nicht entstehen, sondern — ursprünglich zugleich ungetrennt da sind, und daß eben auf dieser ursprünglichen Vereinigung die Natur unseres Geistes und unseres ganzes geistiges Daseyn beruht. Denn wir kennen unmittelbar nur unser eigen Wesen, und nur wir selbst sind uns verständlich. Daß aber in mir auch nichts Unendliches seyn könne, ohne daß zugleich ein Endliches sey, verstehe ich. Denn in mir ist jene nothwendige Vereinigung des Idealen und Realen, des absolut-Thätigen und absolut-Leidenden (die Spinoza in eine unendliche Substanz außer mir versetzte) ursprünglich, ohne mein zuthun, da, und eben darin besteht meine Natur. Diesen Weg gieng Leibnitz und hier ist der Punkt, wo er sich von Spinoza scheidet und mit ihm zusammenhängt. Es ist unmöglich, Leibnitzen zu verstehen, ohne sich auf diesen Punkt gestellt zu haben. Jacobi hat erwiesen, daß sein ganzes System vom Begriff der Individualität ausgeht und darauf zurückkehrt. Im Begriff der Individualität allein ist ursprünglich vereinigt, was alle übrige Philosophie trennt, das Positive und Negative, das Thätige und Leidende unserer Natur. Wie im Unendlichen außer uns Bestimmungen seyn können, wußte Spinoza nicht verständlich zu machen, und vergebens suchte er einen Übergang vom Unendlichen zum Endlichen zu vermeiden. Dieser Übergang findet sich nur da nicht, wo Endliches und Unendliches ursprünglich

vereinigt sind und diese ursprüngliche Vereinigung ist nirgends, als im Wesen einer individuellen Natur. Leibnitz gieng also weder vom Unendlichen zum Endlichen, noch von diesem zu jenem über, sondern beides war ihm auf einmal — gleichsam durch eine und dieselbe Entwickelung unserer Natur — durch eine und dieselbe Handlungsweise des Geistes, wirklich gemacht. Daß die Vorstellungen in uns aufeinander folgen, ist nothwendige Folge unserer Endlichkeit, daß aber diese Reihe endlos ist, beweiset, daß sie von einem Wesen ausgeht, in dessen Natur Endlichkeit und Unendlichkeit vereinigt sind. Daß die Succession nothwendig ist, folgt in Leibnitzens Philosophie daraus, daß die Dinge mit den Vorstellungen, kraft der bloßen Gesetze unserer Natur, nach einem innern Princip in uns, wie in einer eigenen Welt entstehen. Was Leibnitz allein für ursprünglich-real und an sich wirklich hielt, waren vorstellende Wesen; denn in diesen allein war jene Vereinigung ursprünglich, aus welcher erst alles andere, was wirklich heißt, sich entwickelt und hervorgeht. Denn Alles, was außer uns wirklich ist, ist ein Endliches, also nicht denkbar ohne ein Positives, das ihm Realität und ein Negatives, das ihm Gränze giebt. Diese Vereinigung positiver und negativer Thätigkeit ist aber nirgends, als in der Natur eines Individuums ursprünglich. Äußere Dinge waren nicht wirklich an sich selbst, sondern nur wirklich — geworden durch die Vorstellungsweise geistiger Naturen, dasjenige aber, aus dessen Natur erst alles Daseyn hervorgeht, d. h. das vorstellende Wesen allein, mußte etwas seyn, das in sich selbst Quell und Ursprung seines Daseyns trägt.

Entspringt nun die ganze Succession der Vorstellungen aus der Natur des endlichen Geistes, so muß sich daraus auch die ganze Reihe unserer Erfahrungen ableiten lassen.

Denn daß alle Wesen unserer Art die Erscheinung der Welt in derselben nothwendigen Aufeinanderfolge vorstellen, läßt sich einzig und allein aus unserer gemeinschaftlichen Natur begreifen. Diese Uebereinstimmung unserer Natur aber durch eine prästabilirte Harmonie erklären, heißt sie wirklich nicht erklären. Dieses Wort sagt nur, daß eine solche Uebereinstimmung statt finde, aber nicht wie und warum? Es liegt aber in Leibnitzens System selbst, daß aus dem Wesen endlicher Naturen überhaupt jene Uebereinstimmung folge. Denn wäre dies nicht, so hörte der Geist auf, absoluter Selbstgrund seines Wissens und Erkennens zu seyn. Es müßte den Grund seiner Vorstellungen doch noch außer sich suchen, wir wären wieder auf denselben Punkt zurückgekommen, den wir gleich anfangs verließen, die Welt und ihre Ordnung wäre für uns zufällig, und die Vorstellung davon käme uns nur von außen. Damit schweifen wir unvermeidlich über die Gränzen, innerhalb welcher wir allein uns verstehen. Denn wenn eine höhere Hand uns erst so eingerichtet hat, daß wir eine solche Welt und Ordnung der Erscheinungen vorzustellen genöthigt sind, so ist, abgesehen, daß diese Hypothese uns ganz unverständlich ist, diese ganze Welt abermals eine Täuschung; ein Druck jener Hand vermag sie uns zu entreißen, oder uns in eine ganz andere Ordnung der Dinge zu versetzen, selbst, daß Wesen unserer Art (von gleichen Vorstellungen mit uns) außer uns seyen, ist dann völlig zweifelhaft. Mit der prästabilirten Harmonie also kann Leibnitz nicht die Idee verbunden haben, die man gewöhnlich damit verbindet. Denn er behauptet ausdrücklich, kein Geist könne entstanden seyn, d. h. auf einen Geist lassen sich Begriffe von Ursache und Wirkung nicht anwenden. Er ist also Selbstgrund seines Seyns und Wissens

und dadurch, daß er überhaupt ist, ist er auch das, was er ist d. h. ein Wesen, zu dessen Natur auch dieses bestimmte System von Vorstellungen äußerer Dinge gehört. Philosophie ist nichts anderes, als die Naturlehre unseres Geistes. Von nun an ist der Dogmatismus von Grund aus umgekehrt. Wir betrachten das System unserer Vorstellungen nicht in seinem Seyn, sondern in seinem Werden. Die Philosophie wird genetisch, d. h. sie läßt die ganze nothwendige Reihe unserer Vorstellungen vor unseren Augen gleichsam entstehen und ablaufen. Von nun an ist zwischen Erfahrung und Speculation keine Trennung mehr. Das System der Natur ist zugleich das System unseres Geistes*). Die gesammte Philosophie ist nur eine fortgehende Geschichte des Selbstbewußtseyns, in welcher eine Stufenfolge von Anschauungen ist, durch welche das Ich bis zum Selbstbewußtseyn in der höchsten Potenz sich erhebt **). Das ganze Ziel des Geistes ist, zum Selbstbewußtseyn zu gelangen. Das Ziel alles Handlens des Ich ist das Selbstbewußtseyn. Wir werden in der Philosophie nicht eher ruhen, als bis wir den Geist zum Ziel alles seines Strebens, zum Selbstbewußtseyn begleitet haben. Wir werden ihm von Vorstellung zu Vorstellung, von Product zu Product bis dahin folgen, wo er zuerst von allen Producten sich losreißt, sich selbst in seinem reinen Thun ergreift und nun nichts weiter anschaut, als sich selbst in seiner absoluten Thätigkeit. Hier ist der Uebergang von der theoretischen Philosophie zur practischen***). Die Welt

---

*) Ideen zur Philosophie der Natur. S. 36-42.

**) System des trancendentalen Idealismus. S. VIII flg. 98. flg.

***) Philosophische Schriften Bd. I. S. 244 flg. Zeitschrift für speculative Physik Bd. II. Heft I. S. 111. flg.

besteht allerdings nur in unsern Vorstellungen, die volle Ueberzeugung kommt erst dadurch, daß man den Mechanismus ihres Entstehens aus dem innern Princip der geistigen Thätigkeit vollständig darlegt. Denn die objective Welt mit allen ihren Bestimmungen entwickelt sich ohne irgend eine äußere Affection aus dem reinen Selbstbewußtseyn, so daß keine von demselben unabhängige Welt anzunehmen ist*). Der Geist kann nur in seinem Handlen aufgefaßt werden, er ist nur im Werden, oder er ist vielmehr ein ewiges Werden. Daraus begreift man das Fortschreitende, Progressive unseres Wissens, von der toden Materie an bis zur Idee einer lebendigen Natur. Der Geist soll für sich selbst Object — nicht seyn, sondern werden. Was Object ist, ist endlich; da der Geist nicht ursprünglich Object ist, ist er nicht seiner Natur nach endlich, aber auch nicht unendlich, sondern beides, die ursprüngliche Vereinigung beider. Es ist also eine ursprüngliche unendliche und endliche Handlungsweise im Ich**). Wir kennen die Natur nur, als thätig. Philosophiren über die Natur heißt, sie aus dem todten Mechanismus, worin sie befangen erscheint, herausheben, sie mit Freiheit gleichsam beleben und in eigne freie Entwickelung versetzen. Ueber die Natur philosophiren heißt die Natur schaffen. Alle noch so verschiedene Naturgestaltungen sind nur verschiedene Stufen der Entwickelung Einer und derselben absoluten Organisation***).

---

*) System des transcendentalen Idealismus Tübingen. 1800. S. VIII. 98. flg. 65.

**) Idealismus der Wissenschaftslehre.

***) Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie. Jena und Leipzig 1799. S. 6. 28.

Wie keine Welt ist, die an sich real wäre, so nothwendig auch keine die an sich ideal, da sie es nur im Gegensatze sein könnte. Sondern Alles ist dasselbe dem Wesen nach. Dasselbe, was du dort als Erde zerfallen, als Krystall anschießen, als Metall sprossen oder als Pflanze und Thier sich ausbreiten siehst in lebendige Glieder, dasselbe regt sich auch hier in eigenthümlicher Bildung nur als Position auch erscheinend, da es dort unter den Siegel des Seyns beschlossen schien. Die erste Potenz der Dinge ist die der Reflexion der Natur, wodurch sie sich selbst als die Ein. heit in der Unendlichkeit reflectirt; die andere ist die Subsumtion, in der sie das Affirmirte oder Unendliche der ersten wieder auflößt in die Einheit: die dritte Potenz ist die der Einbildungskraft der Natnr, die in den Thieren noch träumt im Stein schlief, und im Menschen erwacht *).

Alles Wissen beruht auf der Uebereinstimmung eines Objectiven mit einem Subjectiven. Den Inbegriff alles Objectiven in unserm Wissen können wir Natur nennen, den Inbegriff alles Subjectiven dagegen heißt das Ich oder die Intelligenz. Wird das Objective zum Ersten gemacht, so hat die Naturwissenschaft zu zeigen, wie die Natur zur Intelligenz kommt, oder wie sie vorgestellt wird. Die vollkommene Vergeistigung aller Naturgesetze zu Gesetzen des Anschauens und des Denkens, so daß sich die Phänomen, (das Materielle) in bloße Gesetze, in das Formelle sich auflöst, ist die höchste Vollkommenheit der Naturwissenschaft. Die vollendete Theorie der Natur wäre, kraft welcher die ganze Natur sich in eine Intelligenz auflöste. Die todten und bewußtlosen Producte der Natur sind nur mißlungene

---

*) Jahrbücher d. Medicin 1805. I Bd. I Hft. S. 64.

Versuche der Natur, sich selbst zu reflectiren, die sogenannte todte Natur aber überhaupt eine unreife Intelligenz, daher in ihren Phänomenen noch bewußtlos schon der intelligente Charakter durchblickt. — Das höchste Ziel, sich selbst ganz Object zu werden, erreicht die Natur erst durch die höchste und letzte Reflexion, welche nichts anders, als der Mensch, oder, allgemeiner, das ist, was wir Vernunft nennen, durch welche zuerst die Natur vollständig in sich selbst zurückkehrt, und wodurch offenbar wird, daß die Natur ursprünglich identisch ist mit dem, was in uns als Intelligentes und Bewußtes erkannt wird. So wird die Naturwissenschaft Naturphilosophie, welche die Eine nothwendige Grundwissenschaft der Philosophie ist *), insofern ihr das Objective das Erste ist, und sie das Subjective daraus ableitet.

Die ihr entgegengesetzte Richtung, nämlich vom Subjectiven als Erstem und Absoluten auszugehen und das Objective aus ihm entstehen zu lassen ist die Aufgabe der Transcendentalphilosophie. Das System der Philosophie ist in diesen zwei Grundwissenschaften vollendet *). Die erste stellt das fortwährende sich-selbst Subjectiv-werden des Objectiven, die zweite das fortwährende sich-selbst-Object-werden des Subjectiven dar. Die Transcendentalphilosophie beginnt nothwendig mit dem allgemeinen Zweifel an der Realität des Objectiven. Sie hat zu erklären, wie das Wissen überhaupt möglich ist, sie macht das Wissen überhaupt sich zum Object; sie sucht das absolut Gewisse zu finden, durch welches alle andere Gewißheit vermittelt ist. Sie hat die Möglichkeit der Erfahrung zu

*) System des transcendentalen Idealismus, Tübingen 1800. S. 1—5.

**) Ebendas. S. 5—7.

untersuchen*). Das transcendentale Wissen ist also ein Wissen des Wissens, insofern es rein subjectiv ist. So ist das gemeine Denken ein Mechanismus, in welchem Begriffe herrschen, aber ohne als Begriffe unterschieden zu werden, das transcendentale Denken aber unterbricht jenen Mechanismus und, indem es des Begriffs als Acts sich bewußt wird, zum Begriff des Begriffs sich erhebt **).

Um die Einheit der Vorstellungen mit den Gegenständen zu erklären, muß eine vorherbestimmte Harmonie existiren, diese aber ist nicht denkbar, wenn nicht die Thätigkeit, durch welche die objective Welt producirt ist, ursprünglich identisch ist mit der, welche im Wollen sich äußert, und umgekehrt. Jene vorausbestimmte Harmonie ist wirklich, wenn dieselbe Thätigkeit, welche im freien Handlen mit Bewußtseyn productiv ist, im Produciren der Welt ohne Bewußtseyn productiv ist. So werden die Producte als Producte einer zugleich bewußten und bewußtlosen Thätigkeit. Die Transcendentalphilosophie muß jene Identität in ihrem Princip, im Ich nachweisen; im Subjectiven, im Bewußtseyn selbst mußte jene zugleich bewußte und bewußtlose Thätigkeit aufgezeigt werden ***). Jene unvermittelte Identität des Subjects und Objects kann nur da existiren, wo das Vorgestellte auch zugleich das Vorstellende ist, und dieses ist nur das Selbstbewußtseyn. Das Selbstbewußtseyn ist der Act, wodurch sich das Denkende unmittelbar zum Object wird und umgekehrt, nur dieser Act ist das Selbstbewußtseyn. Dieser Act ist eine freie Handlung †).

---

*) System d. transc. Idealism. S. 13. 14.

**) Ebendas. S. 11.

***) Ebendas. S. 16. 17. 18.

†) Ebendas. S. 43.

Durch den Denkact entsteht ein Begriff, und der Begriff ist nichts anders, als der Act des Denkens selbst. Durch den Act des Selbstbewußtseyns entsteht der Begriff des Ich. Indem ich mir durch das Selbstbewußtseyn zum Object werde, entsteht mir der Begriff des Ich und umgekehrt, der Begriff des Ich ist nur der Begriff des Selbstobjectwerdens. Das Ich ist der bloße Act des Selbstbewußtseyns, oder das sich Object werdende Denken und nur in diesem Denken; also reiner Act, reines Thun. Es ist nicht das an Vorstellungen von Objecten fortlaufende und die Identität im Wechsel der Vorstellungen unterhaltende Bewußtseyn, sondern es ist der Act, durch den ich mir *ursprünglich* bewußt werde, *reines* Bewußtseyn oder Selbstbewußtseyn schlechthin. Es ist der Grund der Erkenntniß und des Seyns, und daher unbedingt *). Es ist der Grund und Inbegriff aller Realitäten **). Wir erblicken in der objectiven Welt nur die Beschränkungen unserer eignen freien Thätigkeit. Das Seyn ist nur unsere Thätigkeit, die im Wissen gefesselt ist ***). Es ist ein Wissen, das zugleich ein Produciren seines Objects ist — eine Anschauung, welche frei producirend, und in welcher das Producirende mit den Producten Eins und dasselbe ist. Diese Anschauung ist *intellectuell*, und Organ alles transcendentalen Denkens. Ohne sie hat das Philosophiren selbst kein Substrat, was das Denken trüge und unterstützte, sie tritt im transcendentalen Denken an die Stelle der objectiven Welt und trägt gleichsam den Flug der Speculation. Das Ich selbst ist ein Object, das dadurch ist, daß es von sich weiß, d. h. es ist ein beständ-

---

*) System d. transc. Idealism. S. 45–49.

**) Ebendas. S. 68. 69.

***) Ebendas. S. 66.

diges intellectuelles Anschauen und dasselbe, was für die Geometrie der Raum ist. Durch die intellectuelle Anschauung entsteht uns also die Einheit des Ich als producirendes, und sein Product als Producirtes, und dieses wird im Satze ausgesprochen Ich=Ich, der Begriff eines Subject=Objects als ursprüngliche Einheit des Selbstbewußtseyns *). Dieses Princip bestimmt nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form des Systems der Wissenschaft; d. h. es muß synthetisch und analytisch, materiell und formell zugleich seyn. Denn die Analyse A=A setzt die Synthesis A voraus. Die logischen Grundsätze entstehen dadurch, daß wir, was in den andern bloß Form ist, selbst wieder zum Inhalt der Sätze machen, die Logik entsteht überhaupt nur durch Abstraction von bestimmten Sätzen. Wenn nun alle Sätze, in welchen Subject und Prädicat nicht bloß durch die Identität des Denkens, sondern etwas dem Denken Fremdartiges, von ihm Verschiedenes vermittelt sind, synthetische heißen, so besteht unser ganzes Wissen aus lauter synthetischen Sätzen und nur in solchen ist ein wirkliches Wissen, d. h. ein solches, das sein Object außer sich hat **). Im identischen Satze wird bloß das Denken mit sich selbst verglichen. Der synthetische Satz hingegen geht hinaus über das bloße Denken; dadurch, daß ich das Subject des Satzes denke, denke ich nicht auch das Prädicat, dieses kommt zum Subject hinzu. Der Gegenstand ist also hier nicht bloß bestimmt durch sein Denken, er wird reell betrachtet; denn reell ist eben, was durch das bloße Denken nicht erschaffen werden kann. Man kann aus einem Satze der Logik nichts Reelles herausklauben;

---

*) System d. transc. Idealism. S. 51, 55 flg.

**) Ebendas. S. 34. 36. 39 flg.

aber man kann durch Reflexion auf den Denkact in diesem Satze etwas Reelles, z. B. aus den logischen Functionen des Urtheils Categorien und so aus jedem identischen Satze den Act des Selbstbewußtseyns finden. Der Begriff ist nur der Act des Denkens selbst und dieser nur des Ich. Ob das äußere Object nichts von seinem Begriffe Verschiedenes ist, ob auch hier Begriff und Object Eins, ist noch zu entscheiden. Aber der Begriff des Ich, d. h. der Act, wodurch das Denken überhaupt sich zum Object wird und das Ich selbst (das Object) sind absolut Eins *) Wenn nun ein identischer Satz der ist, wo der Begriff nur mit dem Begriff, ein synthetischer der, wo der Begriff mit dem von ihm verschiedenen Gegenstand verglichen wird, so heißt die Aufgabe: einen Punkt zu finden, wo das identische Wissen zugleich synthetisch ist, so viel, als: einen Punkt finden, in welchem das Object und sein Begriff, der Gegenstand und seine Vorstellung ursprünglich, schlechthin und ohne alle Vermittlung Eins sind. Dieser Punkt ist im Selbstbewußtseyn gefunden **). So ist der Satz A=A als analytischer in einen synthetischen verwandelt und hiermit der Punkt gefunden, wo das identische (analytische) Wissen unmittelbar aus dem synthetischen und dieses aus jenem entspringt.

Die Naturphilosophie geht von der Natur als dem zugleich Productiven und Productirten aus, diese Duplicität ist daraus zu erklären, daß die Natur als Intelligenz angenommen wird. Das Ich ist etwas Höheres, als die Individualität ***). Das reine und empirische Ich sind bloß durch ihre Schranken verschieden, hebt diese auf, so habt ihr

*) System d. transc. Idealism. S. 44—46.
**) Ebendas. S. 42. 43.
***) Ebendas. S. 56. 57. 58.

das absolute Ich. Das Ich ist das Seyn selbst, und giebt allen Dingen das Daseyn, es ist, sich selbst tragend, objectiv das ewige Werden, subjectiv das unendliche Produciren. Es begründet die theoretische und practische Philosophie und ist daher theoretisch und practisch zugleich. Der Anfang und Ende dieser Philosophie ist Freiheit, was in allen andern Systemen der Freiheit dem Untergang droht, wird hier aus ihr selbst abgeleitet. Das Seyn ist in diesem System nur die aufgehobene Freiheit.

Der allgemeinste Beweis der allgemeinen Identität des Wissens ist der in der Wissenschaftslehre geführte durch unmittelbare Schlüsse aus dem Satze: Ich bin: der factische Beweis wird im System des Wissens, dem es nicht um Wissenschaftslehre zu thun ist, dadurch geführt, daß man das ganze System des Wissens wirklich aus jenem Princip ableitet. Es wird hier beim Eintritt in das System des Wissens nur das allgemeine Resultat von der Wissenschaftslehre angegeben, um von dem Punkte aus die Deduction des gesammten Systems des Wissens beginnen zu können. Aus der Wissenschaftslehre muß die Eintheilung in theorethische und practische Philosophie selbst erst deducirt werden *).

Es muß nun zuerst die absolute Synthesis, die im Acte des Selbstbewußtseyn enthalten ist, abgeleitet werden, alsdann müssen die Mittelglieder dieser Synthesis aufgesucht werden **).

Das Ich ist eine Handlung, in welcher zwei entgegengesetzte Thätigkeiten sind, eine begränzende und begränzte. Und dieses ist das Selbstbewußtseyn. Jenseits

*) System d. transc. Idealism. S. 59. 61. 62. 64.
**) Ebendas. S. 82.

dieses ist das Ich bloße Objectivität und dieses ist das einzige an sich, was es giebt, und ist nur im Bewußtseyn begränzte Thätigkeit, die begränzende kann nie Object werden. Die Begränztheit ist Bedingung, unter welcher allein das Ich als Ich unendlich seyn kann. Der Wiederspruch, daß das Ich begränzt und unbegränzt zugleich ist, wird nur dadurch aufgehoben, daß das Ich in der Endlichkeit unendlich wird, d. h durch ein unendliches Werden. Die Schranke soll aufgehoben und zugleich nicht aufgehoben werden, damit das Werden ein unendliches sey *). Weder durch die begränzende, noch durch die begränzte Thätigkeit für sich kommt das Ich zum Selbstbewußtseyn. Es ist so noch eine dritte aus beiden zusammengesetzte Thätigkeit, durch welche das Ich des Selbstbewußtseyn entsteht, und dieses dritte ist das Ich des Selbstbewußtseyns selbst. Der Streit beider Thätigkeiten wird nur in einer unendlichen Reihe von Handlungen vereinigt werden können. Daher sind in der Einen Handlung des Selbstbewußtseyns eine Unendlichkeit von Handlungen enthalten, d. h. sie muß eine absolute Synthesis seyn, durch welche Alles gesetzt ist. Die Philosophie ist also eine Geschichte des Selbstbewußtseyns, die verschiedene Epochen hat, und durch welche jene Eine absolute Synthesis successiv zusammengesetzt wird. Das progressive Princip in dieser Geschichte ist die ideelle als unbegränzbar vorausgesetzte Thätigkeit. Die theoretische Philosophie muß erklären, wie diese Thätigkeit beschränkt werden könne **). Die praktische Philosophie erhebt sich durch eine absolute Handlung über das Objective, welche ein unmittelbares Selbst-

---

*) System d. transc. Idealism. S. 74.

**) Ebendas. S. 85. 89. 99

bestimmen der Intelligenz ist, und daher auf sich selbst gerichtet ist. Es ist Wollen, durch welches sich die Intelligenz selbst Object wird. Die theoretische Philosophie wurde durch drei Hauptacte vollendet. Im ersten, dem noch bewußtlosen Act des Selbstbewußtseyns war das Ich Subject-Object, ohne es für sich selbst zu seyn. Im zweiten, dem Act der Empfindung, wurde ihm nur seine objective Thätigkeit zum Object. Im dritten, dem der productiven Anschauung, wurde es sich als empfindend, d. h. als Subject zum Object. So lange das Ich nur producirend ist, ist es nie als Ich objectiv, eben weil das anschauende immer auf etwas anderr, als sich, geht, und als das, wofür alles andere objectiv ist, selbst nicht objectiv wird; deßwegen konnten wir durch die ganze Epoche der Production hindurch nie dahin gelangen, daß das Producirende, Anschauende sich als solches zum Object wurde; nur die productive Anschauung konnte potenzirt werden (z. B. durch die Organisation), nicht aber die Selbstanschauung des Ichs selbst. Erst im Wollen wird auch diese zur höhern Potenz erhoben, denn durch dasselbe wird das Ich als das Ganze, was es ist, d. h. als Subject und Object zugleich, oder als Producirendes sich zum Object. Dieses Producirende löst sich von dem bloß idealen Ich gleichsam ab, und kann jetzt nie wieder ideell werden, sondern ist das ewig, und absolut Objective für das Ich selbst *). Der ursprüngliche Act des producirenden Ich der theoretischen Philosophie ist gleichfalls Selbstbestimmung, aber in dieser wurde das Ich überhaupt erst, denn es ist nur das sich selbst Object werdende, in der practischen ist das Ich schon und es soll sich

*) System d. transc. Idealism. S. 323. 324. 325. flg.

nun als das, was es schon ist, zum Object werden, es soll ihm das Ganze des ersten Acts zum Object werden, anstatt daß im ersten selbst nur das Objective darin ihm zum Object wurde. Es ist das Ich in der praktischen Philosophie als ideell entgegengesetzt nicht dem reellen, sondern dem zugleich ideellen und reellen und daher nicht mehr ideell, sondern idealisirend. Aber eben weil es dem producirenden Ich als ideellen und reellen entgegengesetzt ist, ist es nicht mehr, wie dieses bewußtlos, sondern mit Bewußtseyn producirend, d. h. realisirend, und sonach idealisirendes und realisirendes Ich. Es beginnt hiermit eine neue Welt; wie aus dem ursprünglichen Act des Selbstbewußtseyns eine ganze Natur sich entwickelte, so wird aus dem zweiten oder dem der freien Sebstbestimmung eine zweite Natur hervorgehen *). —

Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut-Ideale auch das absolut-Reale und daß jene die absolute unbedingte Realität sey, denn diese Einsicht ist der Grund und das Princip aller Demonstration. Wenn der Zweck der Philosophie nur ein absolutes Wissen seyn kann, und also die Philosophie, um auf absolute Art zu wissen, auch nur vom Absoluten wissen kann, und ihr dieses Absolute nur durch das Wissen selbst offen steht; so ist klar, daß die erste Idee der Philosophie auf der stillschweigend gemachten Voraussetzung einer möglichen Indifferenz des absoluten Wissens mit dem Absoluten selbst demnach darauf beruhe, daß das absolut-Ideale das absolut-Reale sey *).

*) System d. transc. Idealism. S. 325—30.
**) Ideen zur Philos. d. Natur. S. 67. 68.

§. 1 *). Ich nenne Vernunft die absolute Vernunft oder die Vernunft, insofern sie als totale Indifferenz des Subjectiven und Objectiven gedacht wird. — Um die Vernunft als absolut zu denken, um mithin auf diesen Standpunkt zu gelangen, muß vom Denkenden abstrahirt werden. Dem, welcher diese Abstraction macht, hört die Vernunft unmittelbar auf, etwas Subjectives zu seyn, so wie sie nicht mehr als etwas Objectives gedacht werden kann, da ein Objectives oder Gedachtes nur im Gegensatz gegen ein Denkendes möglich wird, von dem hier völlig abstrahirt wird. Die Vernunft wird zu dem wahren An-sich, welches eben in den Indifferenzpunkt des Subjectiven uund Objectiven fällt. §. 2. Außer der Vernunft ist nichts und in ihr ist Alles. Denn ist das Außer ihr für sich selbst außer ihr, so ist die Vernunft etwas Subjectives, oder es ist nicht für sie selbst außer ihr, so verhält sie sich zu ihm, wie Objectives zu Objectiven und ist selbst also objeetiv Aber beides ist gegen die Voraussetzung. §. 3. Dir Vernunft ist schlechthin Eine und schlechthin sich selbst gleich. §. 4. Das höchste Gesetz für das Seyn der Vernunft und alles Seyn ist das Gesetz des Identität A = A. §. 5. Das A der ersten Stelle ist das Subject, das der zweiten Prädicat. §. 5—7. Die einzige unbedingte Erkenntniß ist die der absoluten Identität, uud so gewiß als der Satz A = A. §. 9. Die Vernunft ist Eins mit der absoluten Identität. Diese ist unendlich. Alles, was ist, ist durch sie, sie ist das Einzige, was schlechthin an sich ist; und was nicht die absolute Identität selbst ist, ist nicht an sich

---

*) Darstellung meines Systems der Philosophie. Zeitschrift für speculative Physik Bd. II Hft. II.

Nichts ist dem Seyn nach an sich entstanden; denn Alles, was an sich ist, ist die absolute Identität selbst. Diese ist ohne alle Beziehung auf Zeit, außer aller Zeit. Die absolute Identität ist nicht aus sich herausgetreten; sie hat nie aufgehört es zu seyn. — Alles, was ist, ist dem Wesen nach die absolute Identität selbst. Der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der absoluten Identität. Diese Erkenntniß gehört zur Form ihres Seyns. Der Form des Seyns nach ist Alles ein Erkennen der absoluten Identität. Es giebt kein ursprüngliches Erkanntes, sondern das Erkennen ist das ursprüngliche Seyn selbst, seiner Form nach betrachtet. §. 13. 14. Nichts ist dem Seyn an sich nach entstanden, und endlich. §. 16. Die absolute Identität ist nur unter der Form einer Identität der Identität. §. 18. Alles, was ist, ist dem Wesen nach, sofern dieses an sich und absolut betrachtet wird, die absolute Identität selbst, der Form des Seyns nach aber ein Erkennen der absoluten Identität. §. 20. Das Selbsterkennen der absoluten Identität in ihrer Identität ist unendlich. §. 21. Die absolute Identität kann nicht unendlich sich selbst erkennen, ohne sich als Subject und Object unendlich zu setzen. §. 22. 23. Sie ist aber nur der Form, nicht dem Wesen nach als Subject und Object gesetzt. Es findet zwischen diesen beiden kein Gegensatz an sich statt, sondern nur quantitative Differenz, d. h. Uebergewicht des einen oder andern. §. 24. Die Form der Subject-Objectivität ist nicht actu, wenn nicht eine quantitative Differenz beider gesetzt ist. §. 25. In Bezug auf die absolute Identität ist keine quantitative Differenz möglich, sondern außer ihr. §. 26. Die absolute Identität ist absolute Totalität. Diese nenne ich Universum. §. 27—30. Was

außerhalb der Totalität ist, nenne ich ein einzelnes Seyn oder Ding. Dieses ist nicht an sich. Wenn wir Alles in der Totalität erblicken, so sehen wir im Ganzen ein vollkommenes Gleichgewicht von Subjectivität und Objectivität, also nichts, als reine Identität. Die Kraft, die sich in die Natur ergießt, ist dem Wesen nach dieselbe, mit der, die sich in der geistigen Welt darstellt, nur dort mit dem Uebergewicht des reellen, hier des ideellen kämpfend. Dieser Gegensatz ist aber kein Gegensatz des Wesens, sondern der Potenz nach und erscheint nur dem so, welcher sich außer der Indifferenz befindet und die absolute Identität nicht als das Ursprüngliche erblickt. §. 31. Die absolute Identität ist nur unter der Form der quantitativen Indifferenz des Subjectiven und Objectiven oder der Subject-Ojectivität. Aber diese Form ist nicht actu, wenn nicht quantitative Differenz außerhalb der Totalität, in der Totalität aber also in der absoluten Identität quantitative Indifferenz gesetzt ist. §. 32. Die absolute Identität ist nicht Ursache des Universums, sondern das Universum selbst. Denn Alles, was ist, ist die absolute Identität selbst. Das Universum aber ist Alles, was ist. §. 35. 36. Nichts Einzelnes hat den Grund seines Daseyns in sich selbst. Jedes einzelne Seyn ist bestimmt durch ein anderes einzelnes Seyn. §. 37. Die quantitative Differenz des Subjectiven und Objectiven ist der Grund aller Endlichkeit und umgekehrt, quantitative Indifferenz beider ist Unendlichkeit. §. 40. 41. Alles Einzelne ist zwar nicht absolut, aber in seiner Art unendlich. Jedes Einzelne ist in Bezug auf sich selbst eine Totalität. §. 42. Die Totalität, insofern das Einzelne sie in Bezug auf sich darstellt, nenne ich die relative, weil sie in Bezug auf die absolute bloß relativ ist. §. 43. Die absolute Identität ist nur unter der Form aller

Potenzen. §. 44. Alle Potenzen sind absolut gleichzeitig. Denn die absolute Identität ist nur unter der Form aller Potenzen, und da sie ewig ist, ohne alle Beziehung auf die Zeit, so sind dieses auch alle Potenzen. Es ist daher auch kein Grund von der Einen oder Andern anzufangen, es bleibt daher nichts übrig, als den allgemeinen Ausdruck überhaupt, welcher A=B ist, zum unmittelbaren Gegenstand der Betrachtung zu machen. §. 45. Weder A noch B kann an sich gesetzt werden, sondern nur das Eine und Selbe mit der überwiegenden Subjectivität und Objectivität zugleich und quantitative Indifferenz beider. §. 51. —

Die Erkenntniß der Indifferenz des absolut-Idealen mit dem absolut-Realen ist das Princip der Philosophie. Ein absolutes Wissen ist ein solches, worin das Subjective und Objective nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjective das ganze Objective und umgekehrt ist. Die absolute Identität beider als Princip der Philosophie ist weder bloße Nichtverschiedenheit, noch bloße Verbindung zweier an sich entgegengesetzter in einem Andern, dem Absoluten, sondern Subjectives und Objectives ist auch, jedes für sich betrachtet, Eins. Beide sollen nicht vorausgesetzt, sondern aus jener Identität begriffen werden. Das Absolute ist reine Identität, es ist nur Absolutheit schlechthin und diese ist durch sich nur sich selbst gleich; aber diese reine, von Subjectivität und Objectivität unabhängige Identität, ist als diese und ohne daß sie in dem einen oder andern aufhöre, es zu seyn, sich selbst Stoff und Form, Subject und Object, und weder das Eine noch das Andere seyend führt sie sich für sich selbst und durch sich selbst in beide als die gleiche Absolutheit ein. Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnißact, welcher sich

selbst Stoff und Form ist, ein Produciren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form insofern als Object, in das Wesen, oder das Subject auflöst. Da sein Wesen ist ein Produciren und es die Form nur aus sich selbst nehmen kann, es selbst aber reine Identität ist, so muß auch die Form diese Identität, und also Wesen und Form in ihm Eins und dasselbe, nämlich die gleiche, reine Identität seyn*). Als Stoff oder Wesen ist das Absolute reine Subjectivität, in sich verschlossen und verhüllt; indem es sein eigenes Wesen zur Form macht, wird jene ganze Subjectivität in ihrer Absolutheit Objectivität, sowie in der Wiederaufnahme und Verwandlung der Form in das Wesen die ganze Objectivität in ihrer Absolutheit Subjectivität. Es ist hier kein Vor und Nach, kein Herausgehen des absoluten aus sich selbst oder Übergehen zum Handlen, es selbst ist dieses ewige Handlen, da es zu seiner Idee gehört, daß es unmittelbar durch seinen Begriff auch seye, sein Wesen ihm auch Form und die Form das Wesen sey.

In dem absoluten Erkenntnißact haben wir zwei Handlungen unterschieden, die, in welcher es seine Subjectivität und Unendlichkeit ganz in die Objectivität und in die Endlichkeit bis zur wesentlichen Einheit der letztern mit der erstern gebiert, und die, in welcher es sich selbst in seiner Objectivität oder Form wieder auflößt in das Wesen. Da es nicht Subject, nicht Object, sondern nur das identische

*) Ideen zu einer Philos. der Natur. S. 68—73

Wesen beider ist, kann es als absoluter Erkenntnißact nicht hier rein Subject, dort rein Object seyn, es ist immer, und es ist als Subject (wenn es die Form auflößt in das Wesen) und als Object (wo es das Wesen in die Form bildet) nur die reine Absolutheit, die ganze Identität. Alle Differenz, welche hier statt finden kann, ist nicht in der Absolutheit selbst, welche dieselbe bleibt, sondern nur darin, daß sie in dem einem Akte als Wesen ungetheilt in Form, im andern als Form ungetheilt im Wesen verwandelt wird und sich so ewig mit sich selbst in Eins bildet. Im Absoluten selbst sind diese beiden Einheiten nicht unterschieden. Man könnte versucht werden, nun das Absolute selbst wieder als die Einheit dieser beiden Einheiten zu bestimmen, aber es ist das nicht, da es, als die Einheit jener beiden nur insofern erkennbar, und bestimmbar ist, als diese unterschieden werden, welches eben in ihm nicht der Fall ist. Es ist also nur das Absolute ohne weitere Bestimmung, es ist in dieser Absolutheit und dem ewigen Handlen schlechthin Eins und dennoch in dieser Einheit unmittelbar wieder eine Allheit, der drei Einheiten nämlich, derjenigen, in welcher die Form absolut in das Wesen gestaltet wird, und derjenigen, worin diese beiden Absolutheiten wieder Eine Absolutheit sind. Das Absolute producirt aus sich nichts, als sich selbst, also wieder Absolutes; jede der drei Einheiten ist der ganze absolute Erkenntnißakt, und wird sich selbst als Wesen oder Identität, ebenso wieder wie das Absolute selst, zur Form. Es ist jeder der drei Einheiten von ihrer formalen Seite aufgefaßt, eine Besonderheit z. B., daß in ihr das Unendliche ins Endliche gebildet ist, oder umgekehrt, aber diese Besonderheit hebt die Absolutheit nicht auf, noch wird sie von ihr aufgehoben; obgleich sie in der Absolutheit, wo die Form dem Wesen ganz gleich

gebildet und selbst Wesen ist, nicht unterschieden wird*). Das Absolute expandirt sich in dem ewigen Erkenntnißakt in das Besondere, nur um in der absoluten Einbildung seiner Unendlichkeit in das Endliche selbst dieses in sich zurückzunehmen; und beides ist in ihm Ein Akt. Wir sehen, daß auf diese Weise, sowie sich jenes ewige Erkennen in der Unterscheidbarkeit zu erkennen giebt und aus der Nacht seines Wesens in den Tag gebiert, unmittelbar die drei Einheiten aus ihm als besondere hervortreten. Die erste, welche ist die Natur, die zweite die ideelle Welt und die dritte wird als solche unterschieden, wo in jenen beiden die besondere Einheit einer jeden, indem sie für sich absolut wird, sich zugleich in die andere auflöst und verwandelt. Aber eben deswegen, weil Natur und ideelle Welt, jede in sich einen Punkt der Absolutheit hat, wo die beiden Entgegengesetzten zusammenfließen, muß auch jede in sich die drei Einheiten unterscheidbar enthalten, die wir in dieser Unterscheidbarkeit und Unterordnung unter Eine Einheit Potenzen nennen.**).

Die reale Seite jenes ewigen Handlens wird offenbar in der Natur; die Natur an sich oder die ewige Natur ist eben der in das Objective geborne Geist, das in die Form eingeführte Wesen Gottes, nur daß in ihm diese Einführung unmittelbar die andere Einheit begreift. Die erscheinende Natur hingegen ist die als solche oder in der Besonderheit erscheinende Einbildung des Wesens in die Form oder die ewige Natur, sofern sie sich selbst zum Leib nimmt, und so sich selbst durch sich selbst als besondere Form darstellt. Die Natur, sofern sie als Natur, d. h. als diese

---

*) Ideen zur Philos. d. Natur. S. 73–75.

**) Ebendas. S. 75–78.

besondere Einheit erscheint, ist dennoch als solche schon außer dem Absoluten, nicht die Natur als der absolute Erkenntnißakt selbst (Natura naturans), sondern die Natur als der bloße Leib oder Symbol desselben (Natura naturata). Im Absoluten ist sie mit der entgegengesetzten Einheit, welche die ideelle Welt ist, als Eine Einheit, aber eben deswegen ist in jenem weder die Natur als Natur, noch die ideelle Welt als ideelle Welt, sondern beide sind als Eine Welt. Sonach ist die Philosophie im ganzen Idealismus, der wieder unter sich begreift Realismus und Idealismus. In der ewigen Natur wird das Absolute für sich selbst in seiner Absolutheit (welche lautere Identität ist) ein Besonderes, aber auch hierin ist es absolut-Ideales, absoluter Erkenntnißakt; in der erscheinenden Natur wird nur die besondere Form als besondere erkannt, das Absolute verhüllt sich hier in ein anderes, als es selbst in seiner Absolutheit ist, in ein Endliches, ein Seyn, welches sein Symbol ist, und als solches von dem, was es bedeutet, unabhängiges Leben annimmt. In der ideellen Welt legt es die Hülle gleichsam ab, es erscheint auch als das, was es ist, als Ideales, als Erkentnißakt, aber so, daß es die andere Seite zurückläßt, und nur die Eine, die der Wiederauflösung der Endlichkeit in die Unendlichkeit, des Besondern in das Wesen, enthält. Daß das Absolute in dem erscheinenden Idealen unverwandelt in ein anderes erscheint, hat die Veranlassung gegeben, diesem relativ-Idealen eine Priorität über das Reale zu geben und darauf beruht der relative Idealismus Fichte's.

Das Ganze, aus welchem Naturphilosophie hervorgeht, ist absoluter Idealismus *). Die Naturphilosophie

*) Ideen z. Philos. d. Nat. S. 78.79.

geht dem Idealismus nicht voran, noch ist sie ihm auf irgend eine Weise entgegengesetzt, sofern er absoluter, wohl aber sofern er relativer Idealismus ist, demnach nur die Ein Seite des absoluten Erkenntnißakts begreift, die ohne die andere undenkbar ist *).

Die lautere Einheit in der Unendlichkeit ist in der Natur die Schwere, die Unendlichkeit in der Einheit dagegen scheint wieder in der Natur durch das Licht. Die Schwere ist der Grund, das Licht Ursache der Wirklichkeit der Dinge **). Es herrscht nun entweder die Unendlichkeit oder Einheit in den Dingen vor, oder beide sind in ihnen im Gleichgewicht. Das erste ist das Leben der Dinge in der Schwere oder im Raume, das zweite ist das Leben in der Zeit, oder die Bewegung, dynamischer Proceß. Das dritte ist der Organismus, die Einheit der Schwere und des Lichts ***). Im Organismus ist die Form ganz Materie und die Materie ganz Form und er ist daher der höchste Ausdruck der Natur, wie sie in Gott und Gottes wie er in der Natur ist, im Endlichen. Das Ansich des Organismus liegt im Absoluten, sofern es die absolute Indifferenz der Form und des Wesens ist, welche in der Vernunft, als ihrem vollkommensten Abbild und dem absoluten Indifferenzpunkt der reflectirten Welt, auch in dieser ganz die Hülle ablegt und offenbar wird. Die Ineinsbildung der beiden Einheiten im Idealen, so daß der Stoff ganz Form, diese ganz Stoff ist, ist das Kunstwerk, und jenes im Absoluten verborgene Geheimniß, wel-

*) Ideen zur Philosophie d. Nat. S. 79—80.

**) Jahrbücher der Medicin Bd. I Hft. I §. 178 flg.

***) Ebendas. §. 185—190. Über das Verhältniß des Realen und Idealen in der Natur (Hamburg 1806), an verschiedenen Orten.

ches die Wurzel aller Realität ist, tritt hier in der reflectirten Welt selbst, in der höchsten Potenz und höchsten Vereinigung Gottes und der Natur als Einbildungskraft hervor. Schönheit und Wahrheit, Einbildungskraft und Vernunft in der reflectirten Welt; absolute Einheit des Endlichen und Unendlichen — in der Einbildung der Form in das Wesen und umgekehrt begreifen sich wechselseitig. Das Universum ist im Absoluten als das vollkommenste organische Wesen und als das vollkommenste Kunstwerk gebildet: für die Vernunft, die es in ihm erkennt, in absoluter Wahrheit, für die Einbildungskraft, die es in ihm darstellt, in absoluter Schönheit und beide fallen in den absoluten Indifferenzpunkt, in dessen Erkenntniß zugleich der Anfang und das Ziel der Wissenschaft ist *).

Die Indifferenz der Form und des Wesens differenziren in der Erscheinung nothwendig. Die Einbildung der Unendlichkeit in die Endlichkeit ist die Natur, welche nur ein Moment oder Durchgangspunkt in dem ewigen Act der Einbildung der Identität in die Differenz ist. Rein für sich betrachtet ist sie die Einheit, wodurch sich die Dinge oder Ideen von der Identität entfernen als ihrem Centro und in sich selbst sind. Die Naturseite ist daher an sich selbst nur die eine Seite aller Dinge. Die Form der andern Einheit ist die Einbildung der Vielheit in die Einheit, der Endlichkeit in die Unendlichkeit und ist die ideale, geistige Welt. Diese rein für sich betrachtet ist die Einheit, wodurch die Dinge in die Identität als ihr Centrum zurückgehen und im Unendlichen sind, wie sie durch die erste in sich selbst sind **).

Vom Absoluten zur Wirklichkeit giebt es keinen stetigen

---

*) Neue Zeitsch. für spec. Physik. Bd. I Hft. II S. 49. 50.

**) Vorlesungen über die Methode des acad. Stud. S. 156 flg.

Übergang, der Ursprung der Sinnenwelt ist nur als ein vollkommenes Abbrechen von der Absolutheit, oder als Sprung denkbar. Das Entstehen der wirklichen Dinge liegt nicht in Gott; denn Gott ist nur der Grund der Ideen, es kann daher nur in einem Abfall, in einer Entfernung vom Absoluten seinen Grund haben. Dieser Abfall ist so ewig, (außer aller Zeit) wie die Absolutheit selbst und die Ideenwelt. Diese Ewigkeit des Abfalls und seine Folge, des sinnlichen Universums ist in Bezug auf das Absolute ein bloßes Accidenz, da der Grund nur in der Idee, von Seiten ihrer Selbstheit betrachtet, liegt. Das Gefallene führt sich in das Nichts ein und ist nur für sich selbst. Dieses Fürsichseyn drückt sich in seiner höchsten Potenz als Ichheit aus. Aber dieser äußerste Punkt der Entfernung von Gott, nämlich die Ichheit, ist wieder das Moment der Rückkehr zum Absoluten *). Die Ichheit ist das allgemeine Princip der Endlichkeit. Das erscheinende Universum ist bloßes Nichts. Die Seele sucht die Ureinheit wieder zu produciren und erhebt sich, indem sie bald im Realen, bald im Idealen die ganze Idee ausdrücken will, wodurch ihr die verschiedenen Abstufungen und Potenzen der Dinge entstehen. Aber von Seite ihrer Selbstheit ist ihr die Verwicklung mit der Nothwendigkeit unauflöslich. Was ist die Natur, dieß verworrene Scheinbild gefallener Geister anders, als ein Durchgeborenwerden der Ideen durch alle Stufen der Endlichkeit, bis die Selbstheit an ihnen nach Ablegung aller Differenz, zur Identität mit dem Unendlichen sich läutert und alle als reale zugleich in ihre höchste Idealität eingehen? Nur durch Ablegung der Selbstheit und Rückkehr in ihre ideale Einheit gelangt die

*) Philosophie und Religion, Tübingen 1804. S. 34. 35 39. 40. 41.

Seele wieder zur göttlichen Anschauung und zum Produciren des Absoluten *). Die Vernunft und die Ichheit, in ihrer wahren Absolutheit, sind Ein und dasselbe und ist diese der Punkt des höchsten Fürsichseyns des Abgebildeten, so ist sie zugleich der Punkt, wo in der gefallenen Welt selbst wieder die urbildliche sich herstellt, jene überirdische Mächte, die Ideen, versöhnt werden und in Wissenschaft, Kunst und sittlichem Thun der Menschen sich herablassen in die Zeitlichkeit. Die große Absicht des Universums und seiner Geschichte ist keine andere, als die vollendete Versöhnung und Wiederauflösung in die Absolutheit. Die Geschichte ist ein Epos, im Geiste Gottes gedichtet, seine zwei Hauptpartbien sind: die, welche den Ausgang der Menschen aus ihrem Centrum bis zur höchsten Entfernung von ihm darstellt, die andere, welche die Rückkehr. Jene Seite ist gleichsam die Ilias, diese die Odysse der Geschichte. Wie nun die Endabsicht der Geschichte die Versöhnung des Abfalls ist, so ist die positive Seite, daß die erste Selbstheit der Ideen als unmittelbare Wirkung nun durch jene Versöhnung eine selbstgegebene wird, so daß der Abfall das Mittel der vollendeten Offenbarung Gottes wird. Indem Gott, kraft der ewigen Nothwendigkeit seiner Natur, dem Angeschauten die Selbstheit verleiht, giebt er es dahin in die Endlichkeit, und opfert es gleichsam, damit die Ideen, welche in ihm ohne selbstständiges Leben waren, ins Leben gerufen und ebendadurch aber fähig werden als unabhängig existirende wieder in der Absolutheit zu seyn, welches durch die vollkommene Sittlichkeit geschieht **).

Die Religion ist der Grund. Denn jene absolute

---

*) Philosophie und Religion. S. 44. 72.

**) Ebendas. S. 42. 61. 73.

Identität, die nur in Gott ist, zu erkennen, zu erkennen, daß sie unabhängig von allem Handlen ist, als das Wesen oder Ansich alles Handlens, ist der erste Grund der Sittlichkeit. Denn jene Identität der Nothwendigkeit und Freiheit nach ihrem indirecten Verhältniß der Welt, aber in diesem doch erhaben über sie erscheint, erscheint als Schicksal, welches zu erkennen daher zur Sittlichkeit der erste Schritt ist. In dem Verhältniß der bewußten Versöhnung mit ihr erkennt die Seele sie als Vorsehung, als Gott, dessen Wesen dem geistigen Auge eben so unmittelbar durch sich selbst sichtbar ist, als dem sinnlichen das Lichte *).

Was in der theoretischen Philosophie die Philosophie der Natur ist, ist in der practischen die Philosophie der Geschichte. Die Geschichte ist insofern eine höhere Potenz der Natur, als sie im Idealen ausdrückt, was diese im Realen; Natur und Geschichte sind dem Wesen nach dasselbe, nur der Potenz nach verschieden. Die vollendete Welt der Geschichte wäre demach selbst eine ideale Natur, der Staat, als der äußere Organismus einer in der Freiheit selbst errichteten Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit. Das Recht und der Staat sind eine zweite und höhere Natur. Das Objectivwerden des Wissens geschieht durch Handlen, welches selbst wieder sich äußerlich durch ideale Producte ausdrückt. Das Allgemeinste derselben ist der Staat. Er ist ein objectiv gewordenes Wissen und soll ein Kunstwerk seyn. Die Harmonie der Nothwendigkeit und Freiheit, die sich nothwendig äußerlich und in einer objectiven Einheit ausdrückt, differenzirt sich in dieser Erscheinung selbst wieder nach zwei Seiten, und hat eine verschiedene Gestalt, je nachdem sie im Realem oder Idealen ausgedrückt wird. Die

---

*) Philosophie und Religion. S. 57 flg.

vollkommene Erscheinung derselben im Ersten ist der Staat, dessen Idee erreicht ist, sobald das Besondere und das Allgemeine absolute Eins, alles, was nothwendig zugleich frei, und alles frei geschehende zugleich nothwendig ist. Indem das äußere und öffentliche Leben in einer objectiven Harmonie jener beiden verschwand, mußte es durch das subjective in einer idealen Einheit ersetzt werden, welche die Kirche ist. Der Staat in seiner Entgegensetzung gegen die Kirche ist selbst wieder die Naturseite des Ganzen, worin beide Eins sind *).

Die reale und ideale Seite des Allebens wiederholen sich nun auch in der Geschichte in der alten und neuen Welt. Die alte Welt ist die Naturseite der Geschichte, Seyn des Unendlichen im Endlichen. Der Schluß der alten Zeit und die Gränze einer neuen ist das Eintreten des wahren Unendlichen in das Endliche, nicht um dieses zu vergöttern, sondern um es in seiner eignen Person Gott zu opfern und dadurch zu versöhnen. Die erste Idee des Christenthums ist daher nothwendig der menschgewordene Gott, Christus als Gipfel und Ende der alten Götterwelt. Auch er verendlicht in sich das Göttliche, aber er zieht nicht die Menschheit in ihrer Hoheit, sondern Niedrigkeit an, und steht als eine von Ewigkeit zwar beschlossene, aber in der Zeit vergängliche Erscheinung da, als Gränze der beiden Welten; er selbst geht zurück ins Unsichtbare und verheißt statt seiner den Geist, das ideale Princip, welches das Endliche zum Unendlichen zurückführt, und als solches das Licht der neuen Welt ist. Versöhnung des von

---

*) Transc. Idealism. S. 417. 405. flg. Vorles. über die Methode des acad. Stud. S. 213 flg. 158. 226. 229. Philosophie und Religion S. 75.

Gott abgefallenen Endlichen durch seine eigne Geburt in die Endlichkeit, ist der erste Gedanke des Christenthums und die Vollendung seiner ganzen Ansicht des Universums und der Geschichte desselben in der Idee der Dreieinigkeit, welche eben deswegen in ihm schlechthin nothwendig ist. Der ewige, aus dem Wesen des Vaters geborne Sohn Gottes ist das Endliche selbst, wie es in der ewigen Anschauung Gottes ist, und welches als ein leidender und den Verhängnissen der Zeit untergeordneter Gott erscheint, der im Gipfel seiner Erscheinung, in Christo, die Welt der Endlichkeit schließt und die der Unendlichkeit, oder der Herrschaft des Geistes, eröffnet. Die Ideen einer auf Anschauung des Unendlichen im Endlichen gerichteten Religion müssen vorzugsweise im Seyn ausgedrückt seyn, die Ideen der entgegengesetzten, in der alle Symbolik nur dem Subject angehört, kann nur durch Handlen object werden. Das ursprüngliche Symbol aller Anschauung Gottes in ihr ist die Geschichte, aber diese ist endlos, unermeßlich, sie muß also durch eine zugleich unendliche und doch begränzte Erscheinung repräsentirt werden, die selbst nicht wieder real ist, wie der Staat, sondern ideal und die Einheit aller im Geist bei der Getrenntheit im Einzelnen als unmittelbare Gegenwart darstellt. Diese symbolische Anschauung ist die Kirche als lebendiges Kunstwerk *).

Die Religion kommt zur objectiven Erscheinung in der Kunst. Die Kunst ist ganz absolut, vollkommene In-Eins-Bildung des Realen und Idealen, die wahre Objectivität der Philosophie in ihrer Totalität, verhält sich aber doch selbst wieder zur Philosophie, wie Reales zum Idealen. In

---

*) Ueber die Methode des academischen Studiums. S. 180 flg. 184 flg. 182 flg.

der Philosophie löst sich der letzte Gegensatz des Wissens in die reine Identität auf und nichts desto weniger bleibt auch sie gegen die Kunst immer nur ideal. Beide begegnen sich also auf dem letzten Gipfel und sind sich, eben kraft der gemeinschaftlichen Absolutheit, Vorbild und Gegenbild *). In der obersten Wissenschaft ist alles Eins und ursprünglich verknüpft, Natur und Gott, Wissenschaft und Kunst, Religion und Poesie **). Die Erkenntniß des Absoluten heißt Anschauung, weil sie das Gleichsetzen von Denken und Seyn ist. Das bloße Denken des Absoluten, gesetzt auch dieses werde seiner Idee nach als das bestimmt, was es unmittelbar durch seinen Begriff, ist noch keineswegs die wahre Erkenntniß des Absoluten; diese ist nur in einer Anschauung, die Denken und Seyn gleichgesetzt und indem sie das Absolute formell ausdrückt, zugleich Ausdruck seines Wesen wird. Intellectuell heißt sie, weil sie Vernunftanschauung ist und als Erkenntniß zugleich absolut Eins mit dem Gegenstande der Erkenntniß ist. Die intellectuelle Anschauung tritt da ein, wo wir für uns aufhören, Object zu seyn, wo in sich zurückgegangen das anschauende Selbst mit dem angeschauten identisch ist. Sie ist das Ansich der Seele selbst, welches mit dem Absoluten Eins und es selbst ist. Sie, von welcher die Philosophie ausgeht, wird objectiv in der ästhetischen Anschauung oder diese ist die objectiv gewordene intellectuelle Anschauung. Durch die Kunst vollendet sich daher die Philosophie, und jener ursprüngliche Grund aller Harmonie des Subjectiven und Objectiven, welcher in seiner ursprünglichen Identität nur durch die Anschauung dargestellt werden konnte, ist es, welcher durch

*) Ueber d. Meth. d. acad. Stud. S. 161. 313. 314. 321. 322.

**) Ebendas. S. 152.

das Kunstwerk aus dem Subjectiven völlig herausgebracht, und ganz objectiv geworden ist, dergestalt, daß wir unser Object, das Ich selbst allmälig bis auf den Punkt geführt, auf dem wir selbst standen, als wir anfiengen, zu philosophiren. Dieß sind die unveränderlichen und für alles Wissen feststehenden Momente in der Geschichte des Selbstbewußtseyns, welche in der Erfahrung durch eine continuirliche Stufenfolge bezeichnet sind, die vom einfachen Stoff an bis zur Organisation, (durch welche die bewußtlos productive Natur in sich selbst zurückkehrt), und von da durch Vernunft und Willkühr bis zur höchsten Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit in der Kunst, (durch welche die mit Bewußtseyn productive Natur sich in sich selbst schließt und vollendet), aufgezeigt und fortgeführt werden. Und so geht das Ende in seinen Anfang zurück und damit ist das System vollendet. —

Die Wurzel des Gegensatzes zwischen Natur und Geist ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtiger Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zu besserer Erkenntniß überlassen werden.

Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr der eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt. Da ich mich nach der ersten allgemeinen Darstellung meines Systems (in der Zeitschrift für speculative Physik) bloß auf naturwissenschaftliche Untersuchung beschränkt habe, und nach dem in der Schrift, Philosophie und Religion, gemachten An-

---

*) Neue Zeitschrift I Bd. I Hft. S. 45. Philos. Schriften I Bd. S. 166 flg. Transc. Idealism. S. 476 flg. 485 flg.

fang die Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit und der damit zusammenhängenden Gegenstände, das Erste ist, worin ich meinen Begriff des ideellen Theils der Philosophie mit völliger Bestimmtheit vorlege, so muß ich jener Darstellung diese Abhandung an die Seite stellen, welche schon der Natur des Gegenstandes nach über das Ganze des Systems tiefere Aufschlüsse, als alle mehr partiellen Darstellungen, enthalten muß.

Der Zusammenhang des Begriffs der Freiheit mit dem Ganzen der Weltansicht ist eine Aufgabe, ohne deren Auflösung die Philosophie völlig ohne Werth seyn würde. Denn diese große Aufgabe allein ist die bewußte und unsichtbare Triebfeder alles Strebens nach Erkenntniß von dem niedrigsten bis zum höchsten; ohne den Widerspruch von Nothwendigkeit und Freiheit würde nicht Philosophie allein, sondern jedes höhere Wollen des Geistes in den Tod versinken *). Bis zur Entdeckung des Idealismus fehlt der eigentliche Begriff der Freiheit in allen neuern Systemen, im Leibnitzischen so gut, wie im Spinozischen **).

Die Läugnung formeller Freiheit ist mit dem Pantheismus als der Immanenz der Dinge in Gott nicht nothwendig verbunden ***). Der Fehler des Systems Spinoza's liegt nicht darin, daß er die Dinge in Gott setzt, sondern darin, daß es Dinge sind — in dem abstracten Begriff der Weltwesen, ja der unendlichen Substanz selber, die ihm eben auch ein Ding ist. Daher sind seine Argumente gegen die Freiheit ganz deterministisch, auf keine Weise pantheistisch.

---

*) Philosophische Schriften Bd. I S. 401. 402.

**) Ebendas. S. 412. vgl. 465.

***) Ebendas. S. 415.

Wenn die Lehre von Begriffenseyn aller Dinge in Gott der Grund des ganzen Systems ist: so muß sie zum wenigsten erst belebt und der Abstraktion entrissen werden, ehe sie zum Princip eines Vernunftsystems werden kann *).

Allein der Idealismus selbst, so hoch wir auch durch ihn in Bezug auf den Begriff der Freiheit gestellt sind und so gewiß es ist, daß wir ihm den ersten vollkommenen Begriff der formellen Freiheit verdanken, ist doch für sich nichts weniger, als ein vollendetes System; und läßt uns, sobald wir in das genauere und bestimmtere eingehen wollen, in der Lehre der Freiheit dennoch rathlos. In der ersten Beziehung bemerken wir, daß es in dem zum System gebildeten Idealismus keineswegs hinreicht, zu behaupten, „daß Thätigkeit, Leben und Freiheit allein das wahrhaft Wirkliche seyen," es wird vielmehr gefordert, auch umgekehrt zu zeigen, daß alles Wirkliche (die Natur, die Welt der Dinge) Thätigkeit, Leben und Freiheit zum Grund habe, oder im Fichtischen Ausdruck, daß nicht allein die Ichheit Alles, sondern auch umgekehrt Alles Ichheit sey **). Der Idealismus giebt einerseits nur den allgemeinsten, andererseits den bloß formellen Begriff der Freiheit. Der reale und lebendige Begriff aber ist, daß sie ein Vermögen des Guten und Bösen sey ***). Der Idealismus, wenn er nicht einen lebendigen Realismus zur Basis erhält, wird ein eben so leeres und abgezogenes System als das Leibnitzische, Spinozische oder irgend ein anderes dogmatisches. Die ganze neu-europäische Philosophie seit ihrem Beginn (durch Descartes) hat diesen gemeinschaftlichen Mangel, daß die Natur für sie nicht vorhanden ist

*) Philosophische Schriften Bd. I S. 417. 418.

**) Ebendas. S. 420.

***) Ebendas. S. 422.

und daß es ihr am lebendigen Grunde fehlt. Spinoza's Realismus ist dadurch so abstract, als der Idealismus des Leibnitz. Idealismus ist Seele der Philosophie; Realismus ihr Leib; nur beyde zusammen machen ein lebendiges Ganzes aus. Nie kann der letzte das Princip hergeben, aber er muß Grund und Mittel seyn, worin jener sich verwirklicht, Fleisch und Blut annimmt *).

Wechseldurchdringung des Realismus nnd Idealismus war die ausgesprochene Absicht meiner Bestrebungen. Der Spinozische Grundbegriff, durch das Princip des Idealismus vergeistigt (und in Einem wesentlichen Punkt verändert), erhielt in der höheren Betrachtungsweise der Natur und der erkannten Einheit des Dynamischen mit dem Gemüthlichen und Geistigen eine lebendige Basis, woraus Naturphilosophie erwuchs, die als bloße Physik zwar für sich selbst bestehen konnte, in Bezug auf das Ganze der Philosophie aber jederzeit nur als der eine, nämlich der reelle Theil derselben betrachtet wurde, der erst durch die Ergänzung mit dem ideellen, in welchem Freiheit herrscht, die Erhebung in das eigentliche Vernunftsystem fähig werde. In dieser (der Freiheit) wurde behauptet, finde sich der letzte potenzirende Akt, wodurch sich die ganze Natur in Empfindung, in Intelligenz, endlich in Willen verkläre. — Es giebt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Seyn als Wollen. Wollen ist Urseyn und auf dieses allein passen alle Prädicate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung. Die ganze Philosophie strebt nur dahin, diesen höchsten Ausdruck zu finden **).

Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der

---

*) Philosophische Schriften Bd. I S. 427.

**) Ebendas. S. 419.

Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist. Diese Unterscheidung ist so alt, als die erste wissenschaftliche Darstellung derselben *). Hiermit lenkt sie auf das Bestimmteste vom Weg des Spinoza ab, und führt die bestimmteste Unterscheidung der Natur von Gott herbei. Da sich auf diese Unterscheidung die Untersuchung über die Freiheit gründet, so folgt hier ihre Erläuterung.

Da nichts vor und außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen. Dieser Grund seiner Existenz, den Gott in sich hat, ist nicht Gott absolut betrachtet, d. h. sofern er existirt, denn er ist ja nur der Grund seiner Existenz, Er ist die Natur — in Gott; ein von ihm zwar unzertrennliches, aber doch unterschiedenes Wesen **). Analogisch kann dieses Verhältniß durch das der Schwerkraft und des Lichtes in der Natur erläutert werden. Es ist hier aber weder ein Vorhergehen der Zeit, noch eine Priorität des Wesens. In dem Zirkel, daraus Alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde ***). Alles setzt sich hier gegenseitig voraus. Gott hat in sich einen innern Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existirenden vorangeht: aber eben so ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund,

*) In der Zeitschrift für speculative Physik Bd. II Hft. II §. 54 Anmerk., ferner Anmerk. zu §. 93 und die Erklärung S. 114.

**) (Vgl. Philos. Schriften S. 453. 454.)

***) (Ebendas. vgl. S. 416.)

auch als solcher, nicht seyn könnte, wenn Gott nicht actu existirte *). Es ist vor Allem der Begriff der Immanenz, insofern als ein todtes Begriffenseyn der Ding ein Gott damit ausgedrückt werden soll, abzuweisen, es ist der Begriff des Werdens der einzige der Natur der Dinge angemessene. Aber sie können nicht werden in Gott, absolut betrachtet, indem sie toto genere oder unendlich von ihm verschieden sind. Um von Gott geschieden zu seyn, müssen sie in einem von ihm verschiedenen Grunde werden. Da aber doch nichts außer Gott seyn kann, so ist dieser Widerspruch nur dadurch aufzulösen, daß die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist. Wollen wir uns dieses Wesen menschlich näher bringen, so können wir sagen; es sey die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären. Sie ist nicht das Eine selbst, aber mit ihm doch gleich ewig. Sie will Gott die unergründliche Einheit gebären, aber insofern ist in ihr selbst noch nicht die Einheit. Sie ist für sich betrachtet auch Wille, aber in dem kein Verstand ist, und darum auch nicht selbstständiger und vollkommner Wille, indem der Verstand eigentlich der Wille im Willen ist. Sie ist ein Wille des Verstandes, d. h. Sehnsucht, Begierde desselben, kein bewußter, sondern ahnender Wille, dessen Ahndung der Verstand ist **). Entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann, als Gott, Gott sich selbst in seinem Bilde erblickt. Diese Vorstellung ist das

---

*) Philos. Schriften S. 429. 430.

**) Ebendas. S. 431. 432.

erste, worin Gott, absolut betrachtet, verwirklicht ist, obgleich nur in ihm selbst; sie ist im Anfang bei Gott und der in Gott gezeugte Gott selbst. Diese Vorstellung ist zugleich der Verstand — das Wort jener Sehnsucht und der ewige Geist, der das Wort in sich und zugleich die unendliche Sehnsucht empfindet, von der Liebe bewogen, die er selbst ist, spricht das Wort aus, daß nun der Verstand mit der Sehnsucht zusammen freischaffender und allmächtiger Wille wird und in der anfänglich regellosen Natur als in einem Element oder Werkzeug bildet. Die erste Wirkung des Verstandes ist in ihr die Scheidung der Kräfte *). Es ist leicht einzusehen, daß bei dem Widerstreben der Sehnsucht, welche nothwendig ist zur vollkommnen Geburt, das allerinnerste Band der Kräfte nur in einer stufenweise geschehenden Entfaltung sich löst; und bei jedem Grade der Scheidung der Kräfte ein neues Wesen aus der Natur entsteht, dessen Seele um so vollkommner seyn muß, jemehr es das, was in den andern noch ungeschieden ist, geschieden enthält. Jedes so entstandene Wesen hat ein doppeltes Princip in sich, welches im Grunde nur Ein und das Nämliche ist von beiden möglichen Seiten betrachtet. Das erste Princip ist das, wodurch sie von Gott geschieden oder im bloßen Grunde sind; da aber zwischen dem, was im Grunde und dem, was im Verstande vorgebildet ist, doch eine ursprüngliche Einheit ist, und der Proceß der Schöpfung nur auf eine innere Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunklen Princips in das Licht geht; so ist das seiner Natur nach dunkle Princip eben dasjenige, welches zugleich in Licht verklärt wird, und beyde sind, obwohl nur im bestimmten Grade, Eins in edem Naturwesen. Das Princip, so fern es aus dem

*) Philos. Schriften S. 433. 434.

Grunde stammt, und dunkel ist, ist der Eigenwille der Kreatur, der aber so fern er noch nicht zur vollkommnen Einheit mit dem Lichte, als Princip des Verstandes erhoben ist (es nicht faßt), bloße Sucht oder Begierde, d. h. blinder Wille ist. Diesem Eigenwillen der Kreatur steht der Verstand als Universalwille entgegen, der jenen gebraucht und als bloßes Werkzeug sich unterordnet. Wenn aber endlich durch fortschreitende Umwandlung und Scheidung aller Kräfte der innerste und tiefste Punkt der anfänglichen Dunkelheit in einem Wesen ganz in Licht verklärt ist; so ist der Wille desselben Wesens zwar, insofern es ein einzelnes ist, ebenfalls ein Particularwille, an sich aber oder als das Centrum aller andern Particularwillen, mit dem Urwillen oder Verstande Eins, so daß aus beyden jetzt ein einiges Ganzes wird. Diese Erhebung des allerinnersten Centri im Licht geschieht im Menschen. Im Menschen ist die ganze Macht des finstern Princips und zugleich die ganze Kraft des Lichts. In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel oder beyde Centra. Der Wille des Menschen ist der in der ewigen Sehnsucht verschlossene Keim des nur noch im Grunde vorhandenen Gottes, der in der Tiefe verschlossene göttliche Lebensblick, den Gott ersah, als er den Willen zur Natur faßte. Im Menschen allein hat Gott die Welt geliebt; und eben dieß Ebenbild Gottes hat die Sehnsucht im Centro ergriffen, als sie mit dem Licht in Gegensatz trat. Der Mensch hat dadurch, daß er aus dem Grunde entspringt, (kreatürlich ist), ein relativ auf Gott unabhängiges Princip in sich; aber dadurch, daß eben dieses Princip — ohne daß es deshalb aufhörte, dem Grunde nach dunkel zu seyn, — in Licht verklärt ist, geht zugleich ein höheres in ihm auf, der Geist. Denn der ewige Geist spricht die Einheit oder das Wort aus in die Natur. Das ausgesprochene (reale)

Wort aber ist nur in der Einheit von Licht und Dunkel, (Selbstlauter und Mitlauter). Nun sind zwar in allen Dingen die beiden Principien, aber ohne völlige Consonanz wegen der Mangelhaftigkeit des aus dem Grunde Erhobenen. Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene und unvollständige Wort völlig ausgesprochen. Aber in dem ausgesprochenen Wort offenbart sich der Geist, d. h. Gott als actu existirend. Indem nun die Seele lebendige Identität beider Principien ist, ist sie Geist; und Geist ist in Gott. Wäre nun im Geist des Menschen die Identität beyder Principien eben so unauflöslich, als in Gott, so wäre kein Unterschied, d. h. Gott als Geist würde nicht offenbar. Diejenige Einheit, die in Gott unzertrennlich ist, muß also im Menschen zertrennlich seyn, — und dieses ist die Möglichkeit des Guten und des Bösen *). Wie ist nun diese Zertrennlichkeit der Principien zu denken? Wenn der Eigenwille des Menschen als Centralwille im Grunde bleibt, so daß das göttliche Verhältniß der Principien besteht, und wenn statt des Geistes der Zwietracht, der das eigne Princip vom allgemeinen scheiden will, der Geist der Liebe in ihm waltet, so ist der Wille in göttlicher Art und Ordnung. Wenn sich aber der Eigenwille erhebt, um, was er in der Identität mit dem Centralwillen ist, als Particularwille zu seyn, entsteht im Willen des Menschen eine Trennung der geistig gewordenen Selbstheit von dem Lichte, d. h. eine Auflösung der in Gott unauflöslichen Principien. Diese Erhebung des Eigenwillens ist das Böse **).

Das Fundament des Begriffs und der Möglichkeit des Bösen ist die Unterscheidung zwischen dem Existirenden und

*) Philos. Schriften S. 435—438.

**) Ebendas. S. 438—440.

dem, was Grund von Existenz ist *); und besteht darin, daß der Mensch seine Selbstheit anstatt sie zur Basis, zum Organ zu machen, vielmehr zum Herrschenden und zum Allwillen zu erheben, dagegen das Geistige in sich zum Mittel zu machen streben kann **).

Aber die Möglichkeit des Bösen schließt noch nicht die Wirklichkeit ein und diese ist eigentlich die Hauptfrage, und zwar, wie es allein unverkennbar allgemeines, mit dem Guten überall im Kampf liegendes Princip aus der Schöpfung habe hervorbrechen können. Da es unläugbar, wenigstens als allgemeiner Gegensatz wirklich ist, so muß es zur Offenbarung Gottes nothwendig gewesen seyn. Denn wenn Gott als Geist die unzertrennliche Einheit beider Principien ist, und diese Einheit nur im Geiste des Menschen wirklich ist: so würde, wenn sie in diesem ebenso unauflöslich wäre, als in Gott, der Mensch von Gott gar nicht unterschieden seyn; er gienge in Gott auf und es wäre keine Offenbarung und Beweglichkeit der Liebe. Denn jedes Wesen kann nur in seinem Gegentheil offenbar werden. Der Mensch ist auf jenen Gipfel gestellt, wo er die Bewegungsquelle zum Guten und Bösen gleicherweise in sich hat: das Band der Principien ist in ihm kein nothwendiges, sondern ein freies. Er steht am Scheidepunkt, was er wähle, es wird seine That seyn; aber er kann nicht in der Unentschiedenheit bleiben, weil Gott nothwendig sich offenbaren muß, und weil in der Schöpfung überhaupt nichts Zweideutiges bleiben kann ***).

Der Wille des Grundes hat gleich in der ersten Schöp-

---

*) Philos. Schriften S. 451.

**) Ebendas. S. 474.

***) Ebendas. S. 451. 452.

fung den Eigenwillen der Kreatur miterregt, damit, wenn nun der Geist als der Wille der Liebe aufgeht, dieser ein Widerstrebendes finde, darin er sich verwirklichen könnte. Der Anblick der ganzen Natur überzeugt von dieser geschehenen Erregung, durch welche alles Leben erst den letzten Grad der Schärfe und Bestimmtheit erlangt hat. Das Irrationale und Zufällige, das in der Formation der Wesen, besonders der organischen, mit dem Nothwendigen sich verbunden zeigt, beweist, daß es nicht bloß eine geometrische Nothwendigkeit ist, die hier gewirkt hat, sondern daß Freiheit, Geist und Eigenwille mit im Spiele waren. Das Böse inzwischen kündigt sich in der Natur nur durch seine Wirkung an; es selbst kann erst am Ziel der Natur hervorbrechen *).

Vom absolut-Unbestimmten zum Bestimmten giebt es keinen Übergang. Damit das intelligente Wesen sich selbst bestimmen kann, muß es in sich selbst schon bestimmt seyn, es selber als sein Wesen, d. h. seine eigne Natur muß ihm Bestimmung seyn. Es kann als freies Wesen nur seiner Natur gemäß handlen, es kann aus seinem Innern nur nach dem Gesetz der Identität und mit absoluter Nothwendigkeit handlen, welche allein auch die absolute Freiheit ist. Aber was ist jene innere Nothwendigkeit des Wesens selber? Hier ist der Punkt, wo Nothwendigkeit und Freiheit vereinigt werden müssen, wenn sie überhaupt vereinbar sind. Jene innere Nothwendigkeit ist selber die Freiheit; das Wesen des Menschen ist wesentlich seine eigne That; Nothwendigkeit und Freiheit stehen ineinander, als ein Wesen, das nur von verschiedenen Seiten betrachtet, als das eine oder andere erscheint; an sich Freiheit, formell Noth-

*) Philos. Schriften S. 451—456.

wendigkeit ist. Das Ich, sagt Fichte, ist seine eigne That, Bewußtseyn ist Selbstsetzen, und Ich ist nur dieses Selbstsetzen. Dieses Bewußtseyn als Selbst-Erfassen oder Erkennen des Ich gedacht, ist nicht einmal das erste und setzt, wie alles bloße Erkennen, das eigentliche Seyn schon voraus. Dieses Seyn ist aber kein Seyn, wenn es gleich kein Erkennen ist, es ist reales Selbstsetzen, es ist ein Ur- und Grundwollen, das sich selbst zu etwas macht und der Grund und Basis aller Wesenheit ist.

Jene Wahrheiten gelten in viel bestimmterm, als in diesem allgemeinen Sinn, in Bezug auf den Menschen. Der Mensch ist in der ursprünglichen Schöpfung ein unentschiedenes Wesen, nur er selbst kann sich entscheiden. Diese Entscheidung kann aber nicht in die Zeit fallen. Sie fällt außer aller Zeit und daher mit der ersten Schöpfung zusammen. Der Mensch, wenn er auch in der Zeit geboren wird, ist doch in den Anfang der Schöpfung (das Centrum) erschaffen. Die That, wodurch sein Leben in der Zeit bestimmt ist, gehört selbst nicht der Zeit, sondern der Ewigkeit an: sie geht dem Leben auch nicht der Zeit nach voran, sondern durch die Zeit (unergriffen von ihr) hindurch als eine der Natur nach ewige That. Durch sie reicht das Leben des Menschen bis an den Anfang der Schöpfung; daher er durch sie auch außer dem Erschaffenen, frei und selbst ewiger Anfang ist *). Wie in der Schöpfung Alles in einem magischen Schlag geschieht, so daß im Frühern auch schon das Spätere mitwirkt: so hat der Mensch, der hier entschieden und bestimmt erscheint, schon in der ersten Schöpfung sich in der bestimmten Gestalt ergriffen und wird als solcher, der er von Ewigkeit ist, geboren, indem

*) Philos. Schriften S. 466—469.

durch jene That sogar, die Art und Beschaffenheit seiner Korporisation bestimmt ist. Der Mensch ist schon anfänglich Handlung und That und hat als geistiges Wesen kein Seyn vor und unabhängig von seinem Willen.

Nachdem einmal in der Schöpfung, durch Reaktion des Grundes zur Offenbarung, das Böse allgemein erregt worden: so hat der Mensch sich von Ewigkeit in der Eigenheit und Selbstsucht ergriffen, und Alle, die geboren werden, werden mit dem anhängenden finstern Princip des Bösen geboren, wenn gleich dieses Böse zu seinem Selbstbewußtseyn erst durch das Eintreten des Gegensatzes erhoben wird *).

Die Entstehung des Gegensatzes von gut und bös, und wie beides in der Schöpfung durcheinander wirkt, haben wir nun untersucht: aber noch ist die höchste Frage dieser ganzen Untersuchung zurück. Gott ist bis jetzt bloß betrachtet worden als sich selbst offenbarendes Wesen. Aber wie verhält er sich denn zu dieser Offenbarung als sittliches Wesen? Ist sie eine Handlung, die mit blinder und bewußtloser Nothwendigkeit erfolgt, oder ist sie eine freie und bewußte That? Wäre uns Gott ein bloß logisches Abstractum, so müßte denn auch Alles aus ihm mit logischer Nothwendigkeit folgen. Er selbst wäre nur gleichsam das höchste Gesetz, von dem Alles ausfließt, aber ohne Personalität und Bewußtseyn davon. Aber Gott ist die lebendige Einheit von Kräften; und da Persönlichkeit auf der Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis beruht, so daß beide sich ganz durchdringen und nur Ein Wesen sind, und Gott durch die Verbindung des idealen Princips in ihm mit dem (relativ auf dieses)

*) Philos. Schriften S. 470—472. 462. 489.

unabhängigen Grunde, da Basis und Existirendes in ihm sich nothwendig zu Einer absoluten Existenz vereinigen, die höchste Persönlichkeit. So ist Gott, wenn die lebendige Einheit beider Geist ist, als das absolute Band derselben Geist im eminenten und absoluten Verstande. So gewiß ist es, daß nur durch das Band Gottes mit der Natur die Personalität in ihm begründet ist, da im Gegentheil der Gott des reinen Idealismus, so gut, wie der des reinen Realismus nothwendig ein unpersönliches Wesen ist, wovon der Fichtische und Spinozistische Begriff die klarsten Beweise sind*). Allein weil in Gott ein unabhängiger Grund von Realität und daher zwei gleich ewige Anfänge der Selbstoffenbarung sind, so muß auch Gott nach seiner Freiheit in Beziehung auf beide betrachtet werden. Der erste Anfang ist die Sehnsucht des Einen, sich selbst zu gebären, oder der Wille des Grundes. Der zweite ist der Wille der Liebe, wodurch das Wort in die Natur gesprochen wird, und durch den Gott sich erst persönlich macht. Der Wille des Grundes kann nicht in dem Sinn frei seyn, in welchem es der Wille der Liebe ist. Schlechthin freier und bewußter Wille ist der Wille der Liebe; die aus ihm folgende Offenbarung ist Handlung und That. Die ganze Natur sagt uns, daß sie keineswegs vermöge einer bloß geometrischen Nothwendigkeit da ist; es ist nicht lautere, reine Vernunft in ihr, sondern Persönlichkeit und Geist. Die Schöpfung ist keine Begebenheit, sondern eine That. Es giebt keine Erfolge aus allgemeinen Gesetzen, sondern Gott, d. h. die Person Gottes, ist das allgemeine Gesetz und Alles, was geschieht, geschieht vermöge der Persönlichkeit Gottes; nicht nach einer abstracten Noth-

*) Philos. Schriften S. 480. 481.

wendigkeit, die wir im Handlen nicht ertragen würden, geschweige Gott *).

Um jedoch das Verhältniß Gottes als moralischen Wesens zur Welt zu bestimmen, reicht die allgemeine Erkenntniß der Freiheit in der Schöpfung nicht hin, es fragt sich noch außerdem, ob die That der Selbstoffenbarung in dem Sinne frei gewesen, daß alle Folgen derselben in Gott vorhergesehen werden? Antwort ja; denn es steht Gott bei seiner Offenbarung ein anderer, auf das Innere des Wesens zurückgehender Wille entgegen. In diesem Ansichhalten entsteht ein reflexives Bild alles dessen, was in dem Wesen implicite enthalten ist, in welchem Gott sich ideal verwirklicht, oder, was dasselbe ist, sich in seiner Verwirklichung zuvor erkennt. So muß also doch, da eine dem Willen zur Offenbarung entgegenwirkende Tendenz in Gott ist, Liebe und Güte, oder das communicativum sui überwiegen, damit eine Offenbarung sey und dieses, die Entscheidung, vollendet erst eigentlich den Begriff derselben als einer bewußten und sittlich-freien That. Ohnerachtet dieses Begriffs und obwohl die Handlung der Offenbarung in Gott nur sittlich, oder beziehungsweise auf Güte und Liebe nothwendig ist, bleibt die Vorstellung einer Berathschlagung Gottes mit sich selbst oder einer Wahl zwischen mehreren möglichen Welten eine grundlose Vorstellung. Es muß vielmehr, wenn nur die Nothwendigkeit eine sittliche ist, behauptet werden, daß aus der göttlichen Natur alles mit absoluter Nothwendigkeit folge, daß Alles, was Kraft derselben möglich ist, auch wirklich seyn muß, und was nicht wirklich ist, auch sittlich-unmöglich seyn muß. Spinoza fehlt bloß darin, daß er diese Nothwendigkeit unlebendig und unpersönlich

---

*) Philos. Schriften S. 482. 483.

nimmt. Er begreift nur die reale Seite Gottes, inwiefern er im Grunde wirkt. Daher hat er nur eine blinde verstandlose Nothwendigkeit *). In dem Grunde ist der Urtypus der nach dem Wesen Gottes allein möglichen Welt enthalten, der in der wirklichen Welt nur durch Scheidung, Regulirung der Kräfte und Ausschließung des ihn hemmenden oder verdunkelnden Regellosen aus der Potenz zum Actus erhoben wird. Im göttlichen Verstand als der uranfänglichen Weisheit, worin sich Gott ideal oder urbildlich verwirklicht, ist, wie nur Ein Gott ist, so auch nur Eine mögliche Welt **). Im göttlichen Verstand ist ein System: aber Gott selbst ist kein System, sondern ein Leben. Alle Existenz fordert eine Bedingung, damit sie wirkliche, d. h. persönliche Existenz werde. Auch Gottes Existenz könnnte ohne eine solche nicht persönlich seyn, nur daß er diese Bedingung in sich nicht außer sich hat. Auch in Gott wäre ein Grund der Dunkelheit, wenn er die Bedingung nicht zu sich machte, sich mit ihr als Eins und zur absoluten Persönlichkeit verbände. Der Mensch bekommt diese Bedingung nie in seine Gewalt, obwohl er im Bösen darnach strebt. Es ist die unergreifliche Basis der Realität, der nieaufgehende Rest, das, was sich nicht mit der größten Anstrengung in Verstand auflösen läßt, sondern ewig im Grunde bleibt. Ohne dieses vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur. Finsterniß ist ihr nothwendiges Erbtheil. Gott allein — Er selbst der Existirende — wohnt im reinen Lichte; denn er allein ist von sich selbst ***).

Das aller Dualität, dem Grund und Existenz vorher-

*) Philos. Schriften S. 484. 485.

**) Ebendas. S. 486.

***) Ebendas. S. 487. 432.

gehende Wesen ist der Urgrund, oder Ungrund. Dieser ist nicht die Identität, sondern die absolute Indifferenz beider. Diese Indifferenz ist kein Produkt der Gegensätze, noch sind sie implicite in ihr enthalten, sondern sie ist ein eignes, von allem Gegensatz geschiedenes Wesen, an dem alle Gegensätze sich brechen, das Nichtseyn derselben, das daher auch kein Prädicat hat, als eben das der Prädicatlosigkeit, ohne daß es deswegen ein Nichts oder Unding wäre. Als totale Indifferenz gegen beide ist der Ungrund gegen beide gleichgültig.

Wäre er die absolute Identität von beiden, so könnte er nur beide zugleich seyn, d. h. beide müßten als Gegensätze von ihm prädicirt werden und wären dadurch selber wieder Eins. Unmittelbar aus dem Weder — Noch oder der Indifferenz, bricht also die Dualität hervor, die kein Gegensatz ist, und ohne Indifferenz, d. h. ohne einen Urgrund, gäbe es keine Zweiheit der Principien. Der Ungrund hebt also nicht die Dualität wieder auf, sondern setzt, bestätigt sie vielmehr. Die Unterscheidung zwischen Grund und Existirendem ist keine bloß logische, oder nur zur Aushülfe herbeigerufene*). Das Wesen des Grundes wie des Existirenden ist das vor allem Grunde vorhergehende, das schlechthin betrachtete Absolute, der Ungrund. Es kann aber nicht anders seyn, als indem es in zwei gleich ewigen Anfänge auseinandergeht, nicht daß es beide zugleich, sondern daß er in jedem gleicherweise, also in jedem das Ganze, oder ein eignes Wesen ist. Der Ungrund theilt sich, aber in die zwei gleich ewigen Anfänge, nur damit die zwei, die in ihm, als Urgrund, nicht zugleich oder Eins seyn konnten, durch Liebe Eins werden, d. h.

*) Philos. Schriften S. 497—499.

er theilt sich nur, damit Leben und Liebe sey und persönliche Existenz. Denn Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Seyn bedürfen *). Der Geist ist die absolute Identität beider; im Geiste ist das Existirende mit dem Grund zur Existenz Eins. Aber über dem Geist ist der anfängliche Ungrund, der nicht mehr Indifferenz (Gleichgültigkeit) ist, und doch nicht Identität beider Principien, sondern die allgemeine, gegen alles gleiche und doch von nichts ergriffene Einheit, das von allem freie und doch alles durchwirkende Wohlthun, die Liebe, die Alles in Allem ist**). In dem Ungrund oder Indifferenz ist freilich keine Persönlichkeit, aber der Anfangspunkt ist nicht das Ganze***). Der Grund ist Gott selber, aber nur nicht als bewußter, intelligenter. Gott muß etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist: Gott sey absolut. Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist doch wohl das, was die Philosophen die Aseität nennen. Diese ist das Unnahbare in ihm, was Liebe und Güte verhüllt. Ist nun wohl diese Aseität Gott selbst, Gott im eminenten Verstand? Wie sollte sie, da alle tiefern Denker darin einstimmig sind, daß sie für sich (unentwickelt) nicht weiter führt, als zum Begriff einer Spinozischen Substanz? — oder ist diese Aseität schon Bewußtheit, also der bewußte Gott? Gott entwickelt sich aus seinem Unvollkommnen, seinem Grund †). Wäre Gott das Allervollkommenste zu-

*) Philos. Schriften S. 499.

**) Ebendas. S. 500.

***) Ebendas. S. 505.

†) Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen. S. 77—80.

erst, also im Besitz der allerhöchsten Vollkommenheiten, so hätte er keinen Grund zur Schöpfung so vieler Dinge, durch die es, wenn es keiner höhern Stufe von Vollkommenheit mehr fähig war, nur unvollkommner werden konnte *). Die Natur des Wesen selber evolvirt sich zum actu Vollkommensten aus sich selber **). Gott ist in doppeltem Sinne Grund, insofern er sittliches Wesen ist, und ein jedes intelligente Wesen einen Anfang in sich selber haben muß, der nicht intelligent ist. Aber Gott macht sich selbst zum Grund, indem er jenen Theil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht, damit Kreaturen möglich sind, und wir das Leben haben in ihm. Aber er macht sich zugleich zum Grund seiner Selbst, da er nur insofern, als er diesen Theil seines Wesens (den nichtintelligenten) dem höhern unterordnet, mit diesem frei von der Welt, über der Welt (nach Jacobi Ursache) lebt ***). So lange der Gott des modernen Theismus das einfache rein wesenhafte seyn wollende, in der That aber wesenlose — Wesen bleibt, so lange nicht in Gott eine wirkliche Zweiheit erkannt und der bejahenden ausbreitenden Kraft eine einschränkende verneinende entgegengesetzt wird, so lange wird die Läugnung eines persönlichen Gottes wissenschaftliche Aufrichtigkeit seyn. Alles Bewußtseyn ist Concentration seiner selbst. Diese verneinende, auf sich selbst zurückgehende Kraft ist die Kraft der Persönlichkeit †). Der Grund zur Existenz Gottes und die Existenz sind an sich nicht verschieden, wenn unter Existenz das reine Existiren, als solches verstanden

---

*) Denkm. d. Schrift v. den göttl. Dingen. S. 81.

**) Ebendas. S. 84.

***) Ebendas. S. 94. 95.

†) Ebendas. S. 97—99.

wird. Wird aber das Ganze darunter verstanden, inwiefern dazu auch das existirende Subject gehört, so ist es nicht so: denn der Grund ist das Nicht-Subject, das nicht selber Seyende, also von der Existenz, insofern darin das Subject schon mitbegriffen ist, nothwendig verschieden. Es ist bei mir nicht die Rede von einem Unterschied zwischen der Existenz und dem Grunde zur Existenz, sondern von einem Unterschied zwischen dem Existirenden und dem Grunde zur Existenz *).

Das Urwesen, aus dem Gott selbst erst durch den Act seiner Manifestation hervortritt, nenne ich nicht Gott, sondern das Absolute schlechthin, um es von Gott (als bloßem Subject der Existenz) zu unterscheiden. Gott ist dadurch schon im gewissen Sinne nothwendig ein particuläres Wesen, daß er ein persönliches Wesen ist. Persönlichkeit läßt sich nicht ohne Absonderung, ohne Fürsichseyn, also in diesem Sinne nicht ohne Particularität denken **). Ich gebe dem Grund überall nur ein Verhältniß zu dem Existirenden, nicht aber zu dem, was über dem Grund, wie über dem Existirenden ist. Nur zu diesem verhält er sich als Grund (Grundlage) der Existenz. Nicht Gott als das Existirende (το ον), als Subject der Existenz geht aus dem Grund hervor; denn der Grund zur Existenz kann doch zu nichts weiter Grund seyn, als eben zum Existiren, rein als solchem; nicht aber Grund von dem, was existirt, dem Subject der Existenz ***). Das ewige Wesen oder die uranfängliche oder absolut ewige Gottheit ist vor und über

---

*) Zeitschrift von Deutschen für Deutsche. Bd. I Heft I S. 84. 85.

**) Ebendas. S. 85—88.

***) Ebendas. S. 99.

allem Grund, und der Grund ist ein Princip, das Gott in sich (in seinem Urwesen) hat *).

Das Wesen des objectiven Geistes als die objective Einheit der natürlichen und geistigen Welt, und des Erkennens und Wollens realisirt sich, indem er durch sein Wissen und Wollen wirklich wird, was er an sich ist. So entsteht ihm ein System der theoretischen und practischen Philosophie. In jener bringt er sein Wissen durch bewußtlose Selbstbestimmung in der Natur hervor, und **wird** die Einheit der Natur: Hier producirt er also sein Wesen ohne sich in seinem Produciren selbst zu begreifen. Die objective Einheit seiner selbst, die Natur wird subjectiv in der Naturphilosophie, und seine so subjectiv gewordene objective Einheit oder Natur und sein so erlangter Begriff wird nun objectiv im freien Handlen, und bringt so das System der practischen Philosophie hervor. Hier wird dem sich in der Natur producirenden Geiste sein Produciren objectiv und er erfaßt sich **als** Geist, und realisirt sein producirtes Wesen durch freies Handlen. So geht die **subjective** Einheit des Subject-Objects Fichte's in Spinoza und Leibnitz in die **objective**, aber bloß **substanzielle** Einheit des Subject-Objects über, und **verwirklicht** sich in Schelling. Der Realismus und Idealismus gehen über in einen absoluten Idealrealismus, d. h. in einen objectiv gewordenen Idealismus, worin die intellectuelle Anschauung in der Kunst vollkommen objectiv geworden ist.

Dieser objectiv gewordene Idealismus oder absolute Idealismus Schellings hat aber verschiedene Entwickelungs-

---

*) Zeitschrift von Deutsch. f. Deutsch. Bd. I. Heft I. S. 98.

epochen durchlaufen. Die oben gegebene Darstellung des Systems zeigt wie sich das System allmählich hervorbildet, erweitert, ergänzt und so immer vollkommner hervortritt. Auf die Frage, wie gelangt Schelling auf seinen Standpunkt und wie rechtfertigt er ihn? wäre die Antwort eben in der bisherigen Entwickelung der subjectiven und objectiven Selbstbegründung der Philosophie gegeben. Durch den dialectischen Fortgang dieser Entwickelung gelangt er auf seinen Standpunkt und in jenem hat dieser seine Rechtfertigung. Aber die Frage wird hier bestimmter gestellt, und Schelling hat dafür auch bestimmte Antwort gegeben. Er sagt: Ich wünsche, daß man vor allen Dingen die Philosophie über das Philosophiren von der Philosophie selbst unterscheide. Jene ist subjectiv das Erste. Alles Philosophiren, also auch das rein theoretische, durch welches Naturphilosophie entsteht, setzt, um subjectiv möglich zu seyn, die Wissenschaftslehre voraus, und beruft sich auf sie. Es ist aber nicht über Wissensschaftslehre, sondern über das System des Wissens selbst die Frage. Die Wissensschaftslehre ist nicht die Philosophie selbst, sondern Philosophie über Philosophie. In derselben wird die durch das Bewußtseyn gesetzte Gleichheit zwischen dem Object, über welches philosophirt wird, und welches im Philosophiren das Producirende, Handlende ist, und dem Subject, welches philosophirt und welches in demselben Act das reflectirende, zuschauende ist, niemals aufgehoben, und darf nicht aufgehoben werden, wenn jenes Object=Ich seyn soll. Das Handlende ist nicht an sich=Ich, es ist=Ich nur in dieser Identität des Handlens und auf dieses Handlen reflectirenden. Abstrahire ich nun davon, was in das Object des Philosophen erst durch das freie Handlen — gesetzt wird, so bleibt es als ein rein Objectives

zurück; durch dieselbe Abstraction versetze ich mich auf den Standpunkt des rein theoretischen (von aller subjectiven und practischen Einmischung befreiten) Philosophirens: dieses rein-theoretische Philosophiren giebt zum Produkt die Naturphilosophie; denn durch jene Abstraction gelange ich zum Begriff des reinen Subject-Objects (= Natur), von welchem ich mich zum Subject-Object des Bewußtseyns (= Ich) erst erhebe; dieses wird Princip des idealistischen oder, was mir gleich ist, practischen Theils der Philosophie, jenes ist Princip des rein-theoretischen Theils, beide in ihrer Vereinigung geben das System des objectiv gewordenen Ideal-Realismus, (das System der Kunst) mit welchem die Philosophie, die in der Wissenschaftslehre von einem bloß subjectiven (im Bewußtseyn des Philosophen enthaltenen) Ideal-Realismus ausgehen mußte, sich aus sich selbst gleichsam herausbringt und so vollendet. Ich komme mit der Naturphilosophie nie aus jener Identität des Ideal-Realen heraus, ich erhalte beide fortwährend in dieser ursprünglichen Verknüpfung, und das reine Subject-Object, von dem Ich ausgehe, ist eben jenes zugleich Ideelle und Reelle in der Potenz 0. Aus demselben entsteht mir erst das Ideal-Reale der höhern Potenz, das Ich, in Bezug auf welches jenes reine Subject-Object bereits objectiv ist. Ich fordere zum Behuf der Naturphilosophie die intellectuelle Anschauung, wie sie in der Wissensschaftslehre gefordert wird: ich fordere aber außerdem noch die Abstraction von dem Anschauenden in dieser Anschauung, eine Abstraction, welche mir das rein Objective dieses Acts zurückläßt, welches an sich bloß Subject-Oject, keineswegs aber = Ich ist. Der Idealismus wird bleiben; er wird nur weiter zurück und in seinen ersten Anfängen, aus der Natur selbst abgeleitet. Dieses System ist nicht Ideal-Realis-

mus, wie die Wissenschaftslehre, sondern Real-Idealismus oder objectiv gewordener Idealrealismus*).

Schelling setzt hiernach die Wissensschaftslehre voraus als die subjective Begründung seines objectiven Standpunkts, ebenso nimmt er auch die intellectuelle Anschauung der Wissenschaftslehre als Princip der Philosophie mit in seine Philosophie, nur daß er von dem Anschauenden in dieser intellectuellen Anschauung abstrahirt, um sie ganz objectiv zu machen, oder das Subject aus ihr herauszubringen, und so die Natur zu erhalten, die er nun zur Voraussetzung des Idealismus macht, um ihn zu einem objectiven, die Natur und das Ich als Einheit befassenden Idealismus zu erheben.

Die Wissenschaftslehre begründet so aber nicht den objectiven Standpunkt Schellings, weil sie den Kreis der bloß subjectiven Einheit des Geistes zur objectiven nicht erweitert und von jener zu dieser wirklich übergeht, sondern in dem Dualismus des Subjects und Objects verharrt, und zufolge ihres Grundprincips verharren muß. Durch die Abstraction von dem anschauenden Subject der intellectuellen Anschauung in der angegebenen Weise wird aber der objective Standpunkt Schellings nicht vermittelt und gerechtfertigt. Die Nothwendigkeit dieses Uebergangs muß aus dem Wesen des menschlichen Geistes nicht sowohl postulirt, als dialectisch nachgewiesen werden. Durch die Abstraction von dem Anschauenden in der intellectuellen Anschauung wird allerdings auf den Standpunkt Spinozas zurückgegangen und seine blind producirende Einheit nur als die eine Seite der Philosophie, die Naturphilosophie angesehen, die ihre Ergänzung und Wahrheit in dem sich in seinem

*) Zeitschrift für spec. Physik Bd. II Heft I S. 116—124.

Produciren zugleich anschauenden oder dem handlenden Ich erhält. So entstand der objective Idealrealismus Schellings. Dieses hat Leibnitzens Idealismus nicht erreicht, weil er beide Seiten nur durch eine prästabilirte Harmonie verband, und sie der Geist nicht selbst, als die zwei Seiten seines Wesens durch eigne Causalität, in der einen als als bloß wirkende in der andern als handlende Thätigkeit wirklich hervorbrachte, und sich so als theoretischer und practischer Geist im Reiche der Natur und der Gnade in einem wirklichen Proceß realisirte.

Aber auch hierdurch ist der Standpunkt des objectiven Geistes aus dem Wesen dieses nicht vermittelt und begründet. Die intellectuelle Anschauung selbst ist die Einheit des Begriffs und der Realität, die Idee als unendliches Subject-Object. Der Begriff ist die reine, die Realität die reale Identität, oder jene die subjective, oder die Identität im reinen Gedanken, diese ist die objective, wirklich seyende Identität; oder die Identität des Begriffs ist die Einheit des reinen Wesens, die reale Identität ist das wirklich seyende Wesen des Subject-Objects. Die Identität des Begriffs ist das reine Selbstbewußtseyn, die reale ist das objectiv reale Selbstbewußtseyn des Geistes. Der Begriff ist also die reine, absolut nothwendige, nicht nicht zu denkende d. h. die allgemeine und nothwendige Form des Geistes, der Geist in seiner apriorischen Form, ohne die er weder sich selbst, noch das Seyn außer sich denken kann, sie ist mithin die allgemeine, nicht nicht zu denkende Form sowohl des Denkens als Seyns, mithin die Form der Wirklichkeit. Sie ist so die allgemeine Gesetzmäßigkeit der Wirklichkeit, und mithin auch des Systems der Philosophie, das eben die treue ideale Darstellung die Wirklichkeit seyn muß. Sie ist die Form der unveränderlichen oder logischen

Nothwendigkeit, oder eben der logische Begriff des Denkens und Seyns oder der Wirklichkeit. Da sie also die allgemeine und schlechthin nothwendige Form alles Seyenden ist, ohne welche schlechterdings kein Seyendes zu denken ist, so ist sie Princip der streng nothwendigen oder methodischen Erkenntniß alles Seyenden oder der Wirklichkeit. Sie ist die reine, apriorische logische Vernunft des Geistes, in welcher sich dieser als der reine, logische Begriff der Wirklichkeit begreift. Sie ist daher die logische Form der Idee. Die intellectuelle Anschauung als Vernunftanschauung ist also die Einheit der reinen und realen Vernunft. Die reine Identität des unendlichen Subject-Objects der intellectuellen Anschauung ist die Totalität der reinen Vernunft- oder Denkformen, Kategorien. Sie muß der Geist in ihrer immanenten begriffsmäßigen Einheit zum Selbstbewußtseyn bringen, um sich als der logische Begriff der Wirklichkeit und seine eigne Methode der Entwickelung zu begreifen.

So ist also die reine Vernunftanschauung oder Identität des Subject-Objects keine unterschiedslose, allen Unterschied verneinende, oder von ihm abstrahirende, sondern die Totalität der reinen Form, der Begriff der reinen Vernunftformen. Diese Totalität der reinen Form ist die reine Vermittelung der Vernunftanschauung, oder die reine Identität des Subject-Objects. Die Vernunftanschauung erkennt sich daher in dieser Form als Begriff der reinen ewigen Vernunftformen oder Kategorien, und vermittelt so ihr reines Selbstbewußtseyn. So ist sie die concrete dialectische Vernunft, deren Wesen die unendliche Negativität ihrer reinen Form ist.

Vom Subjectiven und Objectiven wird also hier nicht abstrahirt, und so aller Unterschied vertilgt, in der intellectuellen Anschauung versenkt, sondern sie werden in ihrer

reinen Form und Identität, in ihrem logischen Begriff bestimmt und ihre Einheit so wirklich erkannt, eben weil sie vermittelt wird. Die Einheit ist nicht außer ihnen als die abstracte Allgemeinheit, sondern in ihnen als ihre sie einende Mitte, oder als ihr logischer Begriff. Denn ist ihre Einheit abstract, so bleiben auch sie abstract, und außer der Einheit als Gegensatz bestehen. Die intellectuelle Anschauung kann als die Einheit des Begriffs und der Realität nicht von den Gegensätzen abstrahiren, um jene rein zu erhalten. Denn durch Abstraction vom Gegensatz wird weder der Gegensatz noch die Einheit vermittelt, sondern beide bleiben abstract. Aber die bloß abstracte Einheit oder Allgemeinheit ist weder etwas logisch noch etwas real Wirkliches. Die Wissenschaftslehre, welche den objectiven Standpunkt Schellings begründen sollte, hat den Begriff des Denkens und Seyns nicht gefunden, sondern blieb im Dualismus. Eben deshalb ist die Einheit auch nur durch die Abstraction von dem Gegensatze gewonnen, und daher macht sich aber auch der Gegensatz in seiner ganzen Macht geltend, so daß die Einheit desselben nur als Indifferenz, Gegensatzloßigkeit nicht als Einheit vom Gegensatz hervortritt und daher der Proceß der stufenmäßigen Fortentwickelung nur ein quantitatives Fortschreiten, so daß der Unterschied nur quantitative Differenz der quantitativen Indifferenz ist. Die Verschiedenheit der auf einander folgenden und auseinander hervorgehenden Unterschiede sind daher nur quantitative Unterschiede, Unterschiede der Potenz, nicht des Wesens, quantitative, keine qualitative Unterschiede. Die Gegensätze als quantitative Differenz steigern sich als Pole, die übereinander hinaustreten und sich potenziren, sich wechselseitig übersteigen und ihr Unterschied ist ein Überschuß. Die Indifferenz ist ein Schweben zwischen dem sich auf diese Weise fort-

schreitenden Gegensatz als Einbildungskraft und gleicht das Übergewicht der Gegensätze des Subjectiven und Objectiven aus, bildet das Wesen in die Form und diese in das Wesen ein. Es fehlt hier die begriffsmäßige Nothwendigkeit des Fortschreitens, die strenge Nothwendigkeit der Methode. Die intellectuelle Anschauung als Einbildungskraft, welche als die den Gegensatz ausgleichende Mitte erscheint, hebt den Gegensatz nicht wahrhaft in der Einheit auf, sondern fluctuirt, schwebt zwischen den Gegensätzen und bildet sie nur quantitativ, äußerlich fort, erweißt sich aber nicht als ihre wahre Mitte, in welcher sich beide wahrhaft vermittelt und qualitativ bestimmt werden. Diese Mitte ist nicht die Einbildungskraft, sondern der Begriff, der den Gegensatz wahrhaft aufhebt, indem er ihn als sich selbst begreift. Der Begriff ist seiner Natur nach die reine Einheit des Subjectiven und Objectiven, die beide als sich begreifende, und sie so aufhebende oder als wirkliche (qualitative) Einheit setzende Mitte.

Indem nun in der intellectuellen Anschauung, als der Einheit des Begriffs und der Realität, der Begriff als Begriff hervortritt und diese Einheit in ihrer reinen Form oder Vermittelung aufweißt, erhält die intellectuelle Anschauung die reine Form der Gewißheit und Wahrheit, oder die Form des reinen Selbstbewußtseyns, und wird als die sich selbst begreifende reine Vernunft wirklich. Dieses ist das System Hegels.

Hegel.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Überganges zu einer neuen Periode ist. Allein wenn das Neue auch geboren ist, so hat

es damit noch keine vollkommne Wirklichkeit. Der erreichte Begriff des Ganzen ist nicht das Ganze selbst. Wie der Keim des Baumes nicht dieser selbst ist; so ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Das Bewußtseyn vermißt an diesem Anfang die Ausbreitung und Besonderung des Inhalts, noch mehr aber die Ausbildung der Form. Ohne diese letztere entbehrt die Wissenschaft der allgemeinen Verständlichkeit und hat den Schein eines exoterischen Besitzthums. Erst was vollkommen bestimmt ist, ist zugleich exoterisch, begreiflich und fähig, Eigenthum Aller zu seyn. Die verständige Form der Wissenschaft ist der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr; und durch den Verstand zum vernünftigen Wissen zu gelangen ist die gerechte Forderung des Bewußtseyns, das zur Wissenschaft hinzutritt*). Der Formalismus, den die Philosophie neuerer Zeit verklagt und geschmäht, und der sich in ihr selbst wieder erzeugte, wird, wenn auch seine Ungenügsamkeit bekannt und gefühlt ist, aus der Wissenschaft nicht verschwinden, bis das Erkennen der absoluten Wirklichkeit sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist **).

Es kommt nach meiner Ansicht Alles darauf an, das Wahre nicht als Substanz, sondern ebensosehr als Subject aufzufassen, und auszudrücken. Die lebendige Substanz ist das Seyn, welches in Wahrheit Subject oder was dasselbe heißt, was in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist

*) Phänomenologie des Geistes. Hegel's Werke. Bd. II. S. 10–12.

**) Ebendas. S. 14.

als Subject die reine einfache Negativität, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen, oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich wiederherstellende Gleichheit oder die Reflexion eines Andersseyn in sich selbst — nicht eine ursprüngliche Einheit als solche, oder unmittelbar als solche, ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfang hat, und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist*). An sich ist das göttliche Leben wohl ungetrübte Gleichheit und Einheit mit sich selbst, der es mit der Entfremdung und der Überwindung dieser kein Ernst ist. Aber dieses An sich ist die abstracte Allgemeinheit, in welcher von seiner Natur, für sich zu seyn und damit überhaupt von der Selbstbewegung der Form abgesehen wird. Wenn die Form als dem Wesen gleich ausgesagt wird, so darf man nicht meinen, daß sich die Erkenntniß mit dem Ansich begnügen, die Form aber ersparen könne; — daß der absolute Grundsatz oder die absolute Anschauung, die Ausführung des erstern oder die Entwicklung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Wesen so wesentlich ist, als es sich selbst, ist es nicht bloß als Wesen, d. h. als unmittelbare Substanz oder als reine Selbstanschauung des göttlichen zu fassen und auszudrücken, sondern ebensosehr als Form und im ganzen Reichthum der entwickelten Form. Das Wahre ist das Ganze. Dieses ist aber nur das durch seine Entwickelung sich vollendende Wesen. Die Sache ist nicht mit ihrem Zweck erschöpft, sondern in ihrer Ausführung, noch ist das Resultat das wirklich Ganze, sondern es zusam-

---

*) Phänomenologie des Geistes. Werke. Bd. II. S. 51.

men mit seinem Werden. Das Absolute ist wesentlich Resultat, erst am Ende das, was es in Wahrheit ist; und eben hierin besteht seine Natur, Wirkliches, Subject oder Sichselbstwerden zu seyn. Der Anfang, das Princip, das Absolute ist nur das Allgemeine. Was mehr ist, der Übergang auch nur zu einem Satze, enthält ein Anderswerden, das zurückgenommen werden muß, ist eine Vermittlung *). Diese aber gerade wird perhorrescirt, und dieses kommt aus der Unbekanntschaft mit der Natur der Vermittlung und des absoluten Erkennens selbst. Denn die Vermittlung ist nichts anders, als die sich bewegende Sichselbstgleichheit oder die Reflexion in sich selbst, das Moment des für sich-seyenden Ich, die reine Negativität, oder das einfache Werden. Das Ich oder das Werden überhaupt, dieses Vermittlen ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst. — Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Jene Vermittelung ist die Vernunft als zweckmäßiges Thun. Der Zweck ist das Unmittelbare, Ruhende, Unbewegte, welches selbstbewegend ist, so ist es Subject. Seine Kraft zu bewegen ist das Fürsichseyn oder reine Negativität. Das Resultat ist nur darum dasselbe, was der Anfang, weil der Anfang: Zweck ist; oder das Wirkliche ist nur dasselbe, was sein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbst oder die reine Wirklichkeit in ihm selbst hat. Der ausgeführte Zweck, oder das daseyende Wirkliche ist Bewegung und entfaltetes Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst;

*) Phänomenologie des Geistes. Werke. Bd. II. S. 5. 15. 16.

und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist*).

Die wahre Gestalt, in welcher die Wahrheit existirt, kann allein das wissentliche System derselben seyn. Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme, — dem Ziel, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu seyn — ist es, was ich mir vorgesetzt. — Die wahre Gestalt der Wahrheit ist der Begriff**). Daß das Wissen oder Wahre nur als System wirklich ist oder die Substanz wesentlich Subject, ist in der Vorstellung ausgesprochen, welche das Absolute als Geist ausspricht. Er ist an und für sich und der sich so entwickelnde und sich wissende Geist ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eignen Elemente erbaut. Das reine Selbsterkennen im absoluten Andersseyn, dieser Aether als solcher ist der Grund und Boden der Wissenschaft. Diese verlangt an das Selbstbewußtseyn, daß es sich in diesen Aether erhoben habe. Umgekehrt hat das Individuum das Recht, zu fordern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkt reiche, ihn in ihm selbst wenigstens aufzeige. Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbstständigkeit, die es in jeder Gestalt des Wissens zu besitzen weiß. Denn in jeder ist es die absolute Form d. h. unmittelbare Gewißheit seiner selbst. Die Wissenschaft hat das Selbstbewußtseyn als Eins mit sich

*) Phänomenologie des Geistes. Werke. Bd. II. S. 16–18.
**) Ebendas. S. 6. 7.

zu setzen *). Dieses Werden der Wissenschaft ist die Phänomenologie des Geistes, welche das eigentliche Wissen, den reinen Begriff der Wissenschaft zu erzeugen hat. Es ist die Bildungsgeschichte des selbstbewußten Geistes. Der Einzelne muß auch dem Inhalt nach die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes durchlaufen, aber als von Geist schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der durchlaufen und geebnet ist. Die Bildung des Individuums besteht darin, daß es das Vorhandene erwerbe und für sich in Besitz nehme. Dieß ist von Seiten des allgemeinen Geistes oder der Substanz nichts anders, als daß diese sich Selbstbewußtseyn giebt, ihr Werden, ihre Reflexion hervorbringt. Die Wissenschaft stellt diese bildende Bewegung in ihrer Nothwendigkeit dar. Das Ziel ist die Einsicht in das, was Wissen ist. Dieses ist vom Weltgeist schon vollbracht und es ist in die Vorstellung als bekanntes, aber nicht erkanntes übergegangen **). Das Vorgestellte wird Eigenthum des reinen Selbstbewußtseyns, es ist die Erhebung zum Allgemeinen. Durch die Macht des Vermittlens, die das Unterscheiden ins Element des reinen Denkens setzt, ist die Bewegung, durch welche die reinen Gedanken Begriffe werden und sind erst was sie in Wahrheit sind, Selbstbewegungen; Kreise, was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten. Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wissenschaftlichkeit aus, der Weg, durch den der Begriff des Wissens erreicht wird, wird durch sie nothwendiges und vollständiges Werden, so daß die Vorbereitung aufhört, ein zufälliges

---

*) Phänomenologie des Geistes. Werke, Bd. II. S. 20. 21. 22.
**) Ebendas. S. 23. 24. 25.

Philosophieren zu seyn, das nicht zufällig hin und hergeht, nicht raisonnirend durch Schließen und Folgern weiter geht, sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlichkeit des Bewußtseyns in ihrer Nothwendigkeit auffassen.

Dieses ist der erste Theil der Wissenschaft. Er umfaßt das Element des unmittelbaren Daseyns oder Bewußtseyns. Dieses hat zwei Momente, des Wissens und der dem Wissen negativen Gegenständlichkeit. Die Momente des Geistes treten hier als Gegensatz auf und sind Gestalten des Bewußtseyns. Es ist daher die Wissenschaft der Erfahrung, die das Bewußtseyn macht. Der Geist macht sich zum Gegenstand seiner selbst; denn er ist diese Bewegung, sich ein Anderes d. h. Gegenstand seiner Selbst zu werden und dieses Andersseyn aufzuheben. Die Ungleichheit, welche im Bewußtseyn zwischen dem Ich und der Substanz, die sein Gegenstand ist, statt findet, ist ihr Unterschied, das Negative überhaupt. Es kann als der Mangel beider angesehen werden, ist aber ihre Seele oder das bewegende derselben; es ist die Ungleichheit der Substanz ebenso, wie des Bewußtseyns; was außer der Substanz vorgeht, scheint eine Thätigkeit gegen sie zu seyn, ist aber ihr eignes Thun, und sie zeigt sich wesentlich, Subject zu seyn. Indem sie dieß vollkommen zeigt, hat der Geist sein Daseyn, seinem Wesen gleichgemacht, er ist sich Gegenstand, wie er ist und das abstracte Element der Unmittelbarkeit und Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Seyn ist absolut vermittelt; — es ist substanzieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigenthum des Ichs, selbstisch oder der Begriff ist. Hiermit beschließt sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet ist das Element des Wissens. In die-

sem breiten sich nun die Momente des Geistes in der Form der Einfachheit aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiß. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seyns und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, — und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, ist die Logik oder speculative Philosophie*).

Bisher hatte die Philosophie ihre Methode noch nicht gefunden; sie betrachtete mit Neid das systematische Gebäude der Mathematik und borgte sie von ihr. So Spinoza, Wolf und Andere**). In dem philosophischen Wissen bringt die Substanz sich selbst hervor, so nicht in der Mathematik, in ihr ist der Beweis ein äußerliches Thun. Es wird die Nothwendigkeit der Construction nicht eingesehen. Ihr Zweck ist die Größe, das begrifflose Verhältniß; und die Bewegung des Wissens geht auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache selbst und und ist deswegen kein Begreifen. Ihr Stoff ist der Raum und das Eins***). Die Philosophie dagegen betrachtet nicht unwesentliche Bestimmung, sondern nur wesentliche, nicht das Abstrakte oder Unwirkliche ist ihr Element und Inhalt, sondern das Wirkliche, Sichselbstsetzende, Insichlebende, das Daseyn in seinem Begriff. Es ist der Proceß, der seine Momente erzeigt und durchläuft, und diese ganze Bewegnng macht das Positive und Wahre aus. In dem Ganzen der Be-

*) Phänomenologie des Geistes. Werke. Bd. II. S. 27—30.

**) Werke Bd. III. S. 40.

***) Ebendas. S. 32—36

wegung, es als Stufe aufgefaßt, ist dasjenige, was sich in ihr unterscheidet und besonderes Daseyn giebt, als ein solches, das sich erinnert, aufbewahrt, dessen Daseyn das Wissen von sich selbst ist, wie dieses ebenso unmittelbar Daseyn ist. Die Darstellung der Methode gehört der Logik an, oder ist vielmehr diese selbst. Denn die Methode ist nichts anders, als der Bau des Ganzen in seiner reinen Wesenheit aufgestellt. Die gangbare Vorstellung von Methode, der wissenschaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilung, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweisen, Grundsätzen und dem Folgern aus ihnen ist veraltert, gehört einer verfallenen Bildung an. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an sich selbst, jene Methode ist das Erkennen, das dem Stoff äußerlich ist*). Ebenso wenig ist, nachdem die kantische erst durch den Instinkt wiedergefundene, noch tode, noch unbegriffene Triplicität zu ihrer absoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalt zugleich aufgestellt und der Begriff der Wissenschaft hervorgegangen ist — derjenige Gebrauch dieser Form für etwas Wissentschaftliches zu halten, der unter dem Namen Construction und als der naturphilosophische Formalismus hervorgetreten ist**). Dieser einfärbige Formalismus der Naturphilosophie hält die Eintönigkeit und abstracte Allgemeinheit für das Absolute. Etwas im Absoluten betrachten ist hier die Weise, zu sagen, es sey zwar jetzt von ihm gesprochen worden, als von einem Etwas, im Absoluten, dem A=A; jedoch gebe es dergleichen gar nicht, sondern darin sey Alles Eins. Dieß Eine Wissen, daß im Absolu-

---

*) Werke Bd. II. S. 37. 38.

**) Ebendas. S. 38—42.

ten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntniß entgegensetzen, — oder sein Absolutes für die Nacht ausgeben, worin alle Kühe schwarz sind, ist die Leere an Erkenntniß. Es ist die gestaltlose Wiederholung Eines und Desselben; die für sich wohl wahre Idee bleibt immer in ihrem Anfang stehen, wenn die Entwickelung nur in solcher Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subject an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in dieß ruhende Element von außenher eingetaucht, ist nicht die Erfüllung dessen, was gefordert wird, nämlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten *). Es werden hier die Unterschiede in der Leerheit des Absoluten versenkt, auf daß die reine Identität, das formlose Weiße, hergestellt werde. Jene Gleichfärbigkeit des Schema und seine leblosen Bestimmungen, und diese absolute Identität und das Übergehen von einem zum andern, ist Eines, wie das Andere ein todter Verstand, ein äußerliches Erkennen.

Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigne Leben des Begriffs organisiren **). Daß die Substanz an ihr selbst Subject ist, ist aller Inhalt seine eigne Reflexion in sich, das Bestehen oder die Substanz eines Daseyns ist die Sichselbstgleichheit; denn seine Ungleichheit mit sich wäre seine Auflösung. Die Sichselbstgleichheit aber ist die reine Abstraction, und diese ist das Denken. Daß das Bestehen des Daseyns die Sichselbstgleichheit oder reine Abstraction ist, ist es die Abstraction seiner von sich selbst oder es ist selbst seine Ungleichheit mit sich und seine Auflösung —

*) Werke Bd. III. S. 12—15.
**) Ebendas. S. 41.

seine eigne Innerlichkeit und Zurücknehmen in sich — sein Werden*). Indem das Wissen den Inhalt in seine eigne Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist seine Thätigkeit vielmehr sowohl versenkt in ihn; denn sie ist das immanente Selbst des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt; denn sie ist die reine Sichselbstgleichheit im Andersseyn. So sieht die Thätigkeit bloß zu. Das Daseyn ist Qualität, sich selbst gleiche Bestimmtheit, oder bestimmte Einfachheit, bestimmter Gedanke. Dieses ist der Verstand des Daseyns; dadurch ist es νους, bestimmter bezeichnet, ειδος oder ιδεα d.h. bestimmte Allgemeinheit, Art. Eben darin, daß das Daseyn, als Art bestimmt ist, ist es einfacher Gedanke, der νους, die Einfachheit, ist die Substanz. Die Einfachheit des Denkens ist der sich selbstbewegende und unterscheidende Gedanke, die eigne Innerlichkeit, der reine Begriff. In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Seyn sein Begriff zu seyn, besteht überhaupt die logische Nothwendigkeit. Sie allein ist das Vernünftige und der Rhythmus des organischen Ganzen, sie ist ebensosehr Wissen des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, oder sie allein ist das Speculative. Die concrete Gestalt, sich selbstbewegend, macht sich zur einfachen Bestimmtheit; damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr concretes Dasein ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Daseyn**). Indem der Begriff das eigne Selbst des Gegenstandes ist, das sich als sein Werden darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subject, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zurücknehmende Begriff***). Der Unterschied

---

*) Werke Bd. III. S. 43.

**) Ebendas. S. 43–45.

***) Ebendas. S. 48.

des Subjects und Prädicats soll nicht vernichtet werden, sondern ihre Einheit soll als die Harmonie hervorgehen. Der Inhalt ist nicht mehr Prädicat des Subjects, sondern die Substanz, das Wesen, und Begriff dessen, wovon die Rede ist. Die Form der Begründung hat zu ihrem Element den reinen Begriff, hiermit hat sie einen Inhalt, der durch und durch Subject an ihm selbst ist. Es kommt also kein Inhalt vor, der als zu Grunde liegendes Subject sich verhielte*). —

In der Phänomenologie des Geistes habe ich das Bewußtseyn in seiner Fortbewegung von dem ersten unmittelbaren Gegensatz seiner und des Gegenstandes bis zum absoluten Wissen dargestellt. Dieser Weg geht durch alle Formen des Verhältnisses des Bewußtseyns zum Object durch, und hat den Begriff der Wissenschaft zu seinem Resultate. Das absolute Wissen ist die Wahrheit aller Weisen des Bewußtseyns, weil, wie jener Gang desselben es hervorbrachte, nur in dem absoluten Wissen, die Trennung des Gegenstandes von der Gewißheit seiner selbst vollkommen sich aufgelöst hat, und die Wahrheit dieser Gewißheit, sowie diese Gewißheit, der Wahrheit gleich geworden ist. Die reine Wissenschaft setzt somit die Befreiung von dem Gegensatz des Bewußtseyns voraus. Sie enthält den Gedanken, insofern er ebenso die Sache selbst an sich selbst ist, oder die Sache an sich selbst, insofern sie ebensosehr der reine Gedanke ist. Als Wissenschaft ist die Wahrheit das reine sich entwickelnde Selbstbewußtseyn und hat die Gestalt des Selbsts, daß das an und für sich seyende

*) Werke Bd. III. S. 48—52.

gewußter Begriff, der Begriff als solcher aber das an und für sich seyende ist. Dieses objective Denken ist dennn der Inhalt der reinen Wissenschaft. Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich der reinen Gedanken zu fassen; dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist. Man kann sich deswegen ausdrücken, daß dieser Inhalt die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist*). Die objective Logik tritt damit an die Stelle der vormaligen Metaphysik, enthält die Ontologie, die Lehre vom Seyn und Wesen, aber auch die übrige Metaphysik, insofern diese mit den reinen Denkformen die besondern, zunächst aus der Vorstellung genommene Substracte, die Seele, Welt, Gott zu fassen suchte und die Bestimmungen des Denkens das Wesentliche der Betrachtungsweise ausmachten. Aber die Logik betrachtet diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjecten der Vorstellung, und ihre Natur und Werth an und für sich selbst. Jene Metaphysik unterließ dieß und zog sich daher den gerechten Vorwurf zu, sie ohne Kritik gebraucht zu haben, ohne Untersuchung, ob und wie sie fähig seyen, Bestimmungen des Ding-an-sich, oder vielmehr des Vernünftigen, zu seyn. Die subjective Logik ist die Logik des Begriffs, des Wesens, das seine Beziehung auf ein Seyn oder seinen Schein aufgehoben hat und in seiner Bestimmung nicht äußerlich mehr, sondern das freie selbstständige, sich in sich bestimmende Subjective oder vielmehr das Subject selbst ist**). —

---

*) Werke Bd. III. Objective Logik S. 33—36.

**) Ebendas. S. 54. 55.

Die Logik zerfällt in drei Theile. In die Lehre 1) vom Seyn, 2) vom Wesen, 3) vom Begriff und der Idee.*) Das Seyn ist der Begriff an sich, das unbestimmte Unmittelbare. Es ist reines Seyn. So ist es nur sich selbst gleich und auch nicht ungleich gegen Anderes, hat keine Verschiedenheit innerhalb seiner noch nach außen. Es macht den Anfang, weil es sowohl reiner Gedanke, als das unbestimmte, einfache Unmittelbare ist; der Anfang aber nichts vermitteltes und weiter bestimmmtes seyn kann**). Dieß reine Seyn ist nun die reine Abstraction, es ist in ihm weder etwas zu denken, noch anzuschauen, es ist das reine, leere Anschauen und Denken selbst. So ist es in der That Nichts, das reine Nichts; es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, vollkommene Leerheit, Bestimmungs- und Inhaltsloßigkeit. Nichts ist somit dieselbe Bestimmung oder vielmehr Bestimmungslosigkeit und damit überhaupt dasselbe, was das reine Seyn ist. Das reine Seyn und reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Seyn, noch das Nichts, sondern das Seyn in Nichts und das Nichts in Seyn — nicht übergeht, — sondern übergegangen ist. Jedes verschwindet in seinem Gegentheil. Ihre Wahrheit ist diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des Einen im Andern; das Werden. Die Einheit beider ist das Werden***). Das Werden, Entstehen und Vergehen ist die Ungetrenntheit des Seyns und Nichts. Das Gleichgewicht, worin sich Entstehen und Vergehen setzen, ist zunächst das Werden selbst. Das Werden ist nicht nur die Einheit des Seyns

*) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften 2te Aufl. S. 28.

**) Ebendas. S. 97 98. Werke, Bd. III. Object. Logik S. 77 78.

***) Ebendas. S. 78 79. Encyk. S. 88.

und Nichts, sondern es ist Unruhe in sich, die durch die Verschiedenheit des Seyns und Nichts, die in ihm ist, in sich gegen sich selbst ist. Diese Einheit ist das Daseyn. Aus dem Werden geht das Daseyn hervor. Das Daseyn ist das einfache Einsseyn des Seyns und Nichts. Daseyn ist nach seinem Werden, überhaupt Seyn mit einem Nichtseyn. Das Nichtseyn in das Seyn aufgenommen macht die Bestimmtheit als solche aus. Das Daseyn ist bestimmtes Seyn. Das Daseyn als unmittelbare oder seyende Bestimmtheit ist Qualität. Das Daseyn als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflectirt, ist Daseyendes, Etwas. Mit den gesetzten Nichts in Daseyn, wird das Nichtdaseyn gesetzt, dieses seyende Nichtdaseyn ist das Andersseyn. Das Daseyn ist wesentlich Andersseyn, Seyn für Andere, dieses ist die Bestimmung des Daseyns, d. h. bezieht sich auf Anderes, aber in diesem auf sich selbst. So ist es Ansichseyn. Diese zwei Momente das Ansichseyn und Seyn für Anderes machen das Wesen des Daseyns aus.

Seyn und Nichts in ihrer Einheit, welche Daseyn ist, sind nicht mehr als Seyn und Nichts; dieß sind sie nur außer ihrer Einheit; so in ihrer unruhigen Einheit, im Werden, sind sie Entstehen und Vergehen. — Seyn im etwas ist Ansichseyn. Das Seyn-für-Anderes ist in der Einheit das Etwas mit sich, identisch mit seinem Ansich. Die so in sich reflectirte Bestimmtheit ist damit wieder einfache seyende, somit wieder eine Qualität — die Bestimmung. Das Ansich, in welches das Etwas aus seinem Seyn für Anderes in sich reflectirt ist, ist nicht mehr abstraktes Ansich, sondern als Negativen seines Seyns-für-Anderes durch dieses vermittelt, welches so sein Moment ist. Die Qualität, die das Ansich im einfachen Etwas wesentlich in Einheit mit dessen andern Momente, dem An-ihm-Seyn, ist, kann

seine Bestimmung genannt werden. Diese ist die affirmative Bestimmtheit. Die Erfüllung der Bestimmung ist die Bestimmtheit. Die Bestimmtheit, in welcher etwas ebenso wohl ist, als nicht ist, ist seine Gränze. Durch seine Gränze ist etwas endlich und veränderlich. So ist seine Gränze Schranke, über die es hinausgehen muß. Dieses ist sein Sollen, welches das Aufheben des Endlichen aussagt. So entsteht ein Proceß ins Unendliche, worin das Endliche unendlich werden soll. Die wahre Unendlichkeit ist, daß etwas in dem Übergehen in anderes nur mit sich selbst zusammengeht, sich durch Aufhebung des Andersseyn auf sich selbst bezieht. So negirt es seine Negation, und sein Anderes ist für es ideell gesetzt oder aufgehoben. Dieses ist das Fürsichseyn. Das Fürsichseyn besteht darin, über die Schranke, über sein Andersseyn so hinausgegangen zu seyn, daß es als diese Negation die unendliche Rückkehr in sich ist. Es ist das unendliche Seyn oder Idealität. Die Idealität ist der positive Ausdruck der Unendlichkeit. Der Satz, daß das Endliche ideell ist, macht den Idealismus aus. Das Fürsichseyn ist Idealität, weil es das Andersseyn als aufgehobenes enthält. Das Fürsichseyende ist Eins. Die negative Beziehung des Eins auf sich, die Unterscheidung des Eins von sich selbst, ist Repulsion des Eins, d. h. Setzen vieler Eins. Die Vielen ist aber jedes, was das Andere ist, jedes ist Eins oder Eins der Vielen. Daher ist die Resulsion eben so wesentlich Attraktion und das ausschließende Eins oder das Fürsichseyn hebt sich auf. Das Eins ist als über sich hinausgegangen und als Einheit bestimmt, das Eins damit die schlechthinbestimmte Gränze, die keine ist, die am Seyn aber ihm gleichgültig ist, gesetzt. So geht die Qualität in die Quantität über. Die Qualität ist die erste unmittel-

bare Bestimmtheit, die Quantität die Bestimmtheit, die dem Seyn gleichgültig geworden; eine Gränze, die eben so sehr keine ist; das Fürsichseyn, das schlechthin identisch mit dem Seyn=für=Anders — die Repulsion der vielen Eins, die unmittelbare Nicht=Repulsion, Kontinuität derselben ist. Die Bestimmung der Größe als Quantum ist, daß ein Seyn als Bleibendes zu Grunde liegt, das gegen die Bestimmtheit, die es hat, gleichgültig ist. Die Kontinuität ist einfache, sich selbst gleiche Beziehung auf sich, die durch keine Grenze und Ausschließung unterbrochen ist, aber nicht unmittelbare Einheit, sondern Einheit des fürsichseyenden Eins. Es ist darin noch das Außereinander der Vielheit enthalten, aber zugleich als ein Nichtunterschiedenes, Ununterbrochenes. Die Kontinuität ist die Sichselbstgleichheit des Außereinanderseyns, das Sichfortsetzen des unterschiedenen Eins in ihre von ihnen unterschiedene. Die Größe hat daher unmittelbar in der Kontinuität das Moment der Diskretion. Die kontinuirliche und diskrete Größe sind nur die beiden Momente der Quantität. Um der Dieselbigkeit Willen des Abgestoßenen ist dieß Discerniren, ununterbrochene Kontinuität, ohne unterbrochen zu seyn, zugleich Vielheit, die ebenso unmittelbar in ihrer Gleichheit mit sich selbst bleibt. Die reine Quantität hat noch keine Grenze, oder ist noch nicht Quantum. Das Quantum zunächst Quantität mit einer Bestimmtheit oder Grenze überhaupt, ist in seiner vollkommenen Bestimmtheit die Zahl. Das Quantum unterscheidet sich zweitens zunächst in extensives, an dem die Grenze als Beschränkung der daseyenden Vielheit ist, alsdann, indem dieses Daseyn ins Fürsichseyn übergeht, — in intensives Quantum, Grad, welches als für sich und darin als

gleichgültige Gränze ebenso unmittelbar außer sich, seine Bestimmtheit an einem Andern hat. Als dieser gesetzte Widerspruch, so einfach in sich bestimmt zu seyn und seine Bestimmtheit außer sich zu haben und für sie außer sich zu weisen, geht das Quantum drittens als das an sich selbst äußerlich Gesetzte in die quantitative Unendlichkeit über. Das Quantum hat seine Entwickelung und dadurch vollkommene Bestimmtheit in der Zahl, deren Elemente das Eins ausmacht und nach den Momenten der Discretion die Anzahl, nach dem der Kontinuität der Einheit, als seine qualitative Momente in sich enthält. Die Zahlen sind unmittelbare und zuerst ganz unbestimmt Zahlen überhaupt, ungleich daher überhaupt; das Zusammenfassen von solchen ist Addiren. Die nächste Bestimmung ist, daß die Zahlen gleich überhaupt sind, damit machen sie eine Einheit aus, und es ist eine Anzahl solcher; diese Anzahl ist zunächst nach jener Zahl, welche die Einheit ist, nicht bestimmt; — das Multipliciren. Die dritte Bestimmtheit ist endlich die Gleichheit der Anzahl und der Einheit. Das Zusammenzählen so bestimmter Zahlen ist das Erheben in die Potenz — und zunächst in das Quadrat. Da in dieser dritten Bestimmung die vollkommne Gleichheit des einzigen vorhandenen Unterschieds, der Anzahl und Einheit, erreicht ist, so kann es nicht mehrere als diese drei Rechnungsarten geben. Dem Zusammenzählen entspricht das Auflösen der Zahlen nach denselben Bestimmtheiten. Es giebt daher den drei positiven entsprechend drei negative Arten. Im Grade ist der Begriff des Quantums gesetzt. Es ist die Größe als gleichgültig für sich und einfach, so daß sie aber die Bestimmtheit, wodurch sie Quantität ist, schlechthin außer ihr in andern Größen

hat. Durch diesen Widerspruch, daß das Fürsichseyn die absolute Aeußerlichkeit ist, ist der unendliche quantitative Proceß gesetzt, eine Unmittelbarkeit, die unmittelbar in ihr Gegentheil, in das Vermitteltseyn (das Hinausgehen über das so eben gesetzte Quantum) und umgekehrt umschlägt. Dieses sich selbst in seiner fürsichseyenden Bestimmtheit Aeußerlichseyn des Quantums macht seine Qualität aus; es ist in denselben eben es selbst und auf sich selbst bezogen. Es ist die Aeußerlichkeit, d. h. das Quantitative und das Fürsichseyn, das Qualitative darin, vereinigt. Das Quantum an ihm selbst so gesetzt, ist das quantitative Verhältniß. Die unmittelbare Einheit der Qualität und Quantität ist das Maaß. Indem nun das Maaß durch seine quantitative Natur über seine Qualitätsbestimmtheit hinausgeht, entsteht das Maaßlose. Das Maaß ist zunächst ein Quautum, das quantitative Bedeutung hat und als Maaß ist. Die Formbestimmung des Maaßes ist, daß der Unterschied seiner Momente des qualitativen und quantitativen Bestimmtseyns hervortritt. Diese Momente bestimmen sich weiter selbst zum Ganzen des Maaßes, welche in so fern als Selbstständige sind; indem sie sich wesentlich auf einander beziehen, wird das Maaß Verhältniß von specifischen Quantis als selbstständige Maaßen. Ihre Selbstständigkeit beruht aber wesentlich zugleich auf dem quantitativen Verhältniß und Größenunterschied; so wird ihre Selbstständigkeit ein Uebergehen in einander. Das Maaß geht damit im Maaßlosen zu Grunde. Dieß Jenseits des Maaßes ist aber die Negativität desselben nur an sich selbst. So ist es die Indifferenz der Maaßbestimmungen und als reell mit der in ihr enthaltenen Negativität das Maaß gesetzt, als um-

gekehrtes Verhältniß von Maaßen, welche als selbstständige Qualitäten wesentlich nur auf ihrer Quantität und auf ihrer negativen Beziehung auf einander beruhen und damit sich erweisen, nur Momente ihrer wahrhaft selbstständigen Einheit zu seyn, welche ihre Reflexion -in-sich und das Setzen derselben, das Wesen ist.

Die absolute Indifferenz ist die letzte Bestimmung des Seyns, ehe dieses zum Wesen wird; sie erreicht aber dieses nicht. Sie zeigt sich noch der Sphäre des Seyns anzugehören, indem sie noch als gleichgültig bestimmt, den Unterschied als äußerlichen, quantitativen an ihr hat. Was hier noch fehlt, ist, daß die Reflexion nicht die äußere des denkenden, subjectiven Bewußtseyns, sondern die eigne Bestimmung der Unterschiede der Einheit seyn, sich aufzuheben, welche Einheit denn sich so erweißt, die absolute Negativität, ihre Gleichgültigkeit, ebenso sehr, als gegen das Andersseyn zu seyn. Die Wahrheit des Seyns ist daher das Wesen.*) Das Seyn geht durch seine eigne Bewegung, sich durch seine eigne Natur erinnernd, in sich, und wird Wesen. Das Wesen als die vollkommne Rückkehr des Seyns in sich ist so zunächst das unbestimmte Wesen; die Unbestimmtheiten des Seyns sind in ihm aufgehoben; es enthält sie an sich, aber nicht, wie sie an ihm gesetzt sind. Das absolute Wesen in dieser Einfachheit hat kein Daseyn. Aber es muß zum Daseyn übergehen. Das Wesen ist absolute Einheit des An- und -Fürsichsein; sein Bestimmen bleibt daher innerhalb dieser Einheit und ist kein Werden noch Uebergehen, sowie die Bestimmungen selbst nicht ein Anderes als Anderes,

*) Werke. Bd. III. Abschnitt 1. 2. Encykl. §. 84—112.

noch Beziehungen auf Anderes, sind; sie sind Selbstständige. Indem das Wesen zuerst einfache Negativität ist, so hat es nun die Bestimmtheit, welche es nur an sich enthält, in seiner Sphäre zu setzen, um sich Daseyn und dann sein Fürsichseyn zu geben. Die Negativität des Wesens ist die Reflexion und die Bestimmungen reflektirte, durch das Wesen selbst gesetzte und in ihm als aufgehoben bleibende.

Das Wesen steht zwischen Seyn und Begriff, und macht die Mitte derselben nud seine Bewegung den Uebergang vom Seyn in den Begriff aus. Das Daseyn aber, das sich das Wesen giebt, ist noch nicht das Daseyn, wie es an und für sich ist, soudern wie das Wesen es sich giebt, oder wie es gesetzt wird, daher noch von dem Daseyn des Begriffs unterschieden.

Das Wesen scheint zuerst in sich selbst oder ist Reflexion; zweitens erscheint es; drittens offenbart es sich. Es setzt sich in seiner Bewegung in folgende Bestimmungen I. als einfaches, ansichseyendes Wesen in seinen Bestimmungen innerhalb seiner; II. als heraustretend in das Daseyn, oder nach seiner Existenz und Erscheinung, III. als Wesen, das mit seiner Erscheinung eins ist, als Wirklichkeit.

Das Wesen kommt aus dem Seyn her, und ist Resultat jener Bewegung, es ist ein wesentliches Daseyn gegen unwesentliches. Das Wesen ist aber das an und für sich aufgehobene Seyn; es ist nur Schein, was ihm gegenüber steht. Allein der Schein ist das eigene Setzen des Wesens. Das Wesen ist erstens Reflexion. Die Reflexion bestimmt sich; ihre Bestimmungen sind Gesetztseyn, das zugleich Reflexion in sich ist: es sind zweitens die Reflexions-Bestimmungen oder die Wesenheiten zu be-

trachten. Drittens macht sich das Wesen als die Reflexion des Bestimmens in sich selbst, zum Grunde und geht in in die Existenz und Erscheinung über. Das unmittelbare Seyn ist das Unwesentliche, scheint daher dem Wesen gegenüberzustehen; es ist aber mehr, als nur Unwesentliches, es ist Schein; dieser aber des Wesens eigener Schein. Das Scheinen des Wesens in ihm selbst ist die Reflexion. So ist die Form der Identität, der Reflexion-in-sich an die Stelle der Unmittelbarkeit des Seyns getreten. Es kommen in der Entwickelung des Wesens, weil der Begriff in Allen das Substanzielle ist, dieselben Bestimmungen vor, als in der Entwickelung des Seyns, aber in reflectirter Form. Also statt des Seyns und Nichts treten jetzt die Formen des Positiven und Negativen ein, jenes dem gegensatzlosen Seyn als Identität entsprechend, dieses entwickelt (in sich scheinend) als der Unterschied; so fern das Werden als Grund sogleich selbst des Daseyns, das als auf den Grund reflectirt, Existenz ist u. s. w. Das Wesen scheint in sich, oder ist reine Reflexion, reflectirte Beziehung auf sich, Identität mit sich. So enthält es aber wesentlich die Bestimmung des Unterschieds. Das Andersseyn ist hier Gesetztseyn, Vermitteltseyn. Der Unterschied als äußerlicher oder gleichgültiger ist Verschiedenheit überhaupt und entgegengesetzte Verschiedenheit oder Gegensatz. Als Widerspruch reflectirt sich der Gegensatz in sich selbst und geht in seinen Grund zurück. Das Positive und Negative des Unterschieds treiben sich zum Widerspruch fort. So gehen sie zu Grunde. Der Grund ist die Einheit der Identität und des Unterschieds, die Wahrheit dessen, als was sich Unterschied und Identität ergeben hat. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt. Das Wesen ist zunächst Scheinen und Ver-

mittlung in sich; als Totalität der Vermittlung ist seine Einheit mit sich nun gesetzt, als das sich Aufheben des Unterschieds und damit der Vermittlung. Dies ist also die Wiederherstellung der Unmittelbarkeit oder des Seyns, aber des Seyns, in so fern es durch das Aufheben der Vermittlung vermittelt ist; — die Existenz.*) Das Wesen als die einfache Gleichheit mit sich ist Seyn, ist der erste Abschnitt in der Lehre vom Wesen. Dieses Seyn aber, zu dem das Wesen sich macht, ist das wesentliche Seyn, die Existenz, ein Herausgegangenseyn aus der Negativität und Innerlichkeit. So erscheint das Wesen. **) Das Wesen scheint zunächst in ihm selbst, in seiner einfachen Identität, so ist es die abstracte Reflexion, die reine Bewegung von Nichts zu Nichts durch sich selbst zurück. Das Wesen erscheint, so ist es nunmehr realer Schein, indem die Momente des Scheins Existenz haben. Die haltlosen Momente des Scheins haben in der Erscheinung die Gestalt unmittelbarer Selbstständigkeit. Dagegen ist die unmittelbare Selbstständigkeit, die der Existenz zukommt, ihrerseits zum Moment herabgesetzt. Die Erscheinung ist daher die Einheit des Scheins und der Existenz. Die Erscheinung bestimmt sich nun näher. Sie ist die wesentliche Existenz; die Wesentlichkeit derselben unterscheidet sich von ihr als unwesentlicher und diese beiden Seiten treten in Beziehung miteinander. — Sie ist daher zuerst einfache Identität mit sich, die zugleich verschiedene Inhaltsbestimmungen enthält, welche sowohl selbst als deren Beziehung das im Wechsel der Erscheinung sich gleich Bleibende ist; das Gesetz der Erscheinung. Zweitens geht das in seiner Ver-

*) Werke Bd. IV. Abschnitt I. Encyk. §. 112 — 123.

**) Ebendas. Bd. IV. S. 119.

schiedenheit einfache Gesetz in den Gegensatz über, das Wesentliche der Erscheinung wird ihr selbst entgegen gesetzt und der erscheinenden Welt tritt die an sich seyende Welt gegenüber. Drittens geht dieser Gegensatz in seinen Grund zurück; das Ansichseyende ist in der Erscheinung und umgekehrt ist das Erscheinende bestimmt als in sein Ansichseyn aufgenommen; die Erscheinung wird Verhältniß.*) Der Unterschied der an und für sich seyenden und erscheinenden Welt hebt sich auf. Welt drückt überhaupt die formlose Totalität der Mannigfaltigkeit aus; diese Welt sowohl als wesentliche, wie als erscheinende geht zu Grunde, indem die Mannigfaltigkeit aufgehört hat, eine blose erscheinende zu seyn, so ist sie noch Totalität oder Universum, aber als wesentliches Verhältniß. Die Wahrheit der Erscheinung ist das wesentliche Verhältniß. Es ist noch nicht das wahrhafte Dritte zum Wesen und zur Existenz; aber enthält bereits die bestimmte Vereinigung beider. Das wesentliche Verhältniß ist unmittelbar das Verhältniß des Ganzen und der Theile; die Beziehung der reflectirten und der unmittelbaren Selbstständigkeit, so daß beide zugleich nur sind als sich gegenseitig bedingend und voraussetzend. In diesem Verhältniß ist noch keine als Moment der andern gesetzt; ihre Identität ist daher selbst eine Seite, oder sie ist nicht ihre negative Einheit. Es geht daher zweitens darin über, daß die ein Moment der andern und in ihr als in ihrem Grunde, dem wahrhaft Selbstständigen von beiden ist; — Verhältniß der Kraft und ihrer Äußerung. Drittens hebet sich die noch vorhandene Ungleichheit dieser Beziehung auf und das letzte Verhältniß ist das des Innern und Äußern. — In diesem

*) Werke Bd. IV. S. 144 — 146.

ganz formell gewordenen Unterschied geht das Verhältniß selbst zu Grunde und die Substanz oder das Wirkliche tritt hervor als die absolute Einheit der unmittelbaren und reflectirten Existenz. *) Die Wirklichkeit ist die Einheit des Wesens und der Existenz, in ihr hat das gestaltlose Wesen und die haltlose Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit, die Existenz ist die aus dem Grund hervorgegangene Unmittelbarkeit, aber sie hat die Form noch nicht an ihr gesetzt, indem sie sich bestimmt und formirt, ist sie die Erscheinung; und indem sich dieß nur als Reflexion- in- Anderes bestimmte Bestehen zur Reflexion- in- sich fortbildet, wird es zwei Welten, zwei Totalitäten des Inhalts, darin die eine als in sich, die andere als in Anderes reflectirte bestimmt ist. Das wesentliche Verhältniß stellt die Formbeziehung dar, deren Vollendung das Verhältniß des Innern und Aeußern ist, daß der Inhalt beider nur eine identische Grundlage und eben so sehr nur eine Identität der Form ist. Dadurch, daß sich auch diese Identität in Ansehung der Form ergeben hat, ist die Formbestimmung ihrer Verschiedenheit aufgehoben, und es ist gesetzt, daß sie Eine absolute Totalität sind. Diese Einheit des Innern und Aeußern ist die absolute Wirklichkeit. Diese aber ist zunächst das Absolute als solches, in so fern sie als Einheit gesetzt ist, in der sich die Form aufgehoben und zu dem leeren oder äußern Unterschied eines Äußern und Innern gemacht hat. Die Reflexion verhält sich gegen dieß Absolute als äußerliche, welche es vielmehr nur betrachtet, als daß sie seine eigene Bewegung wäre. Indem

*) Werke Bd. IV. S. 158—163.

sie aber wesentlich dieß ist, ist sie als seine negative Rückkehr in sich zweitens die eigentliche Wirklichkeit. Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit machen die formellen Momente des Absoluten oder die Reflexion desselben aus. Drittens die Einheit des Absoluten und seiner Reflexion ist das absolute Verhältniß oder vielmehr das Absolute als Verhältniß zu sich selbst; Substanz. *) Das blinde Übergehen der Nothwendigkeit ist die eigne Auslegung des Absoluten, die Bewegung desselben in sich, welches in seiner Entäußerung vielmehr sich selbst zeigt. Das Absolute, zuerst von der äußern Reflexion ausgelegt, legt nun als absolute Form oder als Nothwendigkeit sich selbst aus; dieß Auslegen seiner selbst ist sein Sich-selbst-setzen und es ist nur dieß Sich-setzen. Die Manifestation ist die sich selbst gleiche absolute Wirklichkeit. Die Auslegerin des Absoluten ist die absolute Nothwendigkeit, die identisch mit sich selbst ist, als sich selbst bestimmend. Da sie das Scheinen ist, das als Schein gesetzt ist, so sind die Seiten dieses Verhältnisses Totalitäten, weil sie als Schein sind, denn als Schein sind die Unterschiede sie selbst, und sie selbst und ihr Entgegengesetztes oder das Ganze; umgekehrt sind sie so Schein, weil sie Totalitäten sind. Dieß Unterscheiden oder Scheinen des Absoluten ist so nur das identische Setzen seiner selbst. Dieß Verhältniß in seinem unmittelbaren Begriff ist das Verhältniß der Substanz und Accidenzen, das unmittelbare Verschwinden und Werden des absoluten Scheins in sich selbst. Indem die Substanz sich zum Fürsichseyn gegen ein Anderes bestimmt, oder das absolute Verhältniß als reales, ist das Verhältniß der

*) Werke Bd. IV. S. 184—185.

Causalität. Endlich indem dieses als sich auf sich Beziehendes in Wechselwirkung übergeht, so ist damit das absolute Verhältniß nach den Bestimmungen, welche es enthält, auch gesetzt; diese gesetzte Einheit seiner in seinen Bestimmungen, die als das Ganze selbst und damit eben so sehr als Bestimmungen gesetzt sind, ist alsdann der Begriff. *) Die Substanzialität ist die absolute Formthätigkeit und die Macht der Nothwendigkeit und aller Inhalt nur Moment, das allein diesem Prozeß angehört, — das absolute Umschlagen der Form und des Inhalts in einander. Indem die Substanz als absolute Macht, die sich auf sich als auf nur innere Möglichkeit beziehende und sich damit zur Accidentalität bestimmende Macht ist, ist sie wirkend, — Kausalität und nach diesem gesetzten Unterschied Kausalitätsverhältniß. Die Substanz ist Sache, in so fern sie gegen ihr Übergehen in die Accidentalität, sich in sich reflectirt und so die ursprüngliche Sache ist, aber eben so sehr die Reflexion-in-sich oder ihre bloße Möglichkeit aufhebt, sich als das Negative ihrer selbst setzt und so eine Wirkung hervorbringt, eine Wirklichkeit, die so nur eine gesetzte, aber durch den Prozeß des Wirkens zugleich nothwendige ist. Die Ursache steht in der Wirkung mit sich selbst in Beziehung und wird Wechselwirkung. Der reine Wechsel mit sich selbst ist hiermit die enthüllte oder gesetzte Nothwendigkeit. Das Band der Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit wird nicht dadurch zur Freiheit, daß sie verschwindet, sondern daß nur ihre noch innere Identität manifestirt wird; eine Manifestation, welche die identische Bewegung des Unterschiedenen in sich selbst, die Reflexion des Scheins als

*) Werke Bd. IV. S. 218. 219.

Scheins in sich ist. — Umgekehrt wird zugleich dadurch die Zufälligkeit zur Freiheit, indem die Seiten der Nothwendigkeit, welche die Gestalt für sich freien, nicht in einander scheinender Wirklichkeiten haben, nunmehr gesetzt sind als Identität, so daß die, diese Totalitäten der Reflexion-in-sich in ihrem Unterschiede nun auch als identische scheinen oder gesetzt sind nur als eine und dieselbe Reflexion. Die absolute Substanz als absolute Form sich von sich unterscheidend, stößt sich daher nicht mehr als Nothwendigkeit von sich ab, noch fällt sie als Zufälligkeit in gleichgültige, sich äußerliche Substanzen auseinander, sondern unterscheidet sich in die drei Totalitäten des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, und ist so der Begriff, das Reich der Subjektivität oder der Freiheit. *)

Der Begriff ist die Wahrheit und Grundlage des Seyns und Wesens, dieses sind die Momente seines Werdens. Die objective Logik ist die genetische Exposition des Begriffs. Der Begriff hat die Substanz als das reale Wesen, das Wesen, in so fern es mit dem Seyn vereinigt und in die Wirklichkeit getreten ist, zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das an sich, was er als Manifestirtes ist. Die dialectische Bewegung der Substanz durch die Causalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare Genesis des Begriffs, durch welche sein Werden dargestellt wird. Die eigne, nothwendige Formbestimmung der Substanz ist das Setzen dessen, was an- und für sich ist; der Begriff nun ist diese absolute Einheit des Seyns und der Reflexion, daß das An- und Fürsichseyn

*) Werke Bd. VI. S. 220 – 243. Encyk. §. 152. 153.

erst dadurch ist, daß es eben so sehr Reflexion oder Gesetztseyn ist, und daß das Gesetztseyn das An- und Fürsichseyn ist. Im Begriffe hat sich daher das Reich der Freiheit eröffnet. Er ist das Freie, weil die an- und fürsichseyende Identität, welche die Nothwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als Gesetztseyn ist, und dieses Gesetztseyn, als sich auf sich selbst beziehend, aber jene Identität ist. *)

Die Lehre vom Begriff theilt sich in die Lehre 1) von dem subjectiven oder formellen Begriff, 2) von dem Begriffe als zur Unmittelbarkeit bestimmten oder von der Objektivität, 3) von der Idee, dem Subject-Objecte, der Einheit des Begriffs und der Objectivität. Der Begriff enthält als solcher die Momenta der Allgemeinheit, als freie Gleichheit mit sich selbst in ihrer Bestimmtheit, der Besonderheit, der Bestimmtheit, in welcher das Allgemeine ungetrübt sich selbst gleich bleibt, und der Einzelheit, als der Reflexion der Bestimmtheit in sich, welche negative Einheit mit sich zugleich das an- und für sich Bestimmte, und das mit sich identische oder allgemeine ist. So ist der Begriff das schlechthin Concrete. Das Moment der Einzelheit setzt erst die Momente des Begriffs als Unterschied, indem sie dessen negative Reflexion-in-sich, daher zunächst das freie Unterscheiden desselben als die erste Negation ist, womit die Bestimmtheit des Begriffs gesetzt wird, aber als Besonderheit; diese gesetzte Besonderheit des Begriffs ist das Urtheil. Das Urtheil ist der Begriff in seiner Besonderheit als unterscheidende Beziehung seiner Momente, die zugleich als fürsichseyende und mit sich, nicht mit einander identisch ge-

---

*) Werke Bd. V. S. 5. 6. 12.

setzt sind, oder es ist der bestimmte Begriff. Das Urtheil, wie es unmittelbar ist, ist es zunächst das Urtheil des Daseyns; unmittelbar ist sein Subject ein abstractes, seyendes Einzelne, das Präticat eine unmittelbare Bestimmtheit desselben, ein abstract Allgemeines. Indem sich dieß Qualitative des Subjects und Prädicats aufhebt, scheint zunächst die Bestimmung des Einen an dem Andern; das Urtheil ist so Urtheil der Reflexion. Dieses mehr äußerliche Zusammenfassen aber geht in die wesentliche Identität eines substanziellen nothwendigen Zusammenhangs über, so ist es das Urtheil der Nothwendigkeit. Indem in dieser wesentlichen Identität des Subjects und Prädicats zu einer Form geworden, so wird das Urtheil subjectiv; es enthält den Gegensatz des Begriffs und seiner Realität und die Ausgleichung beider; es ist das Urtheil des Begriffs. Dieses Hervorgehen des Begriffs begründet den Übergang des Urtheils in den Schluß. *)

Der Schluß ist die Einheit des Begriffs und Urtheils; er ist der Begriff als die einfache Identität, in welche die Formunterschiede des Urtheils zurückgegangen sind, und Urtheil, in so fern er zugleich in seiner Realität, nämlich in den Unterschied seiner Bestimmungen gesetzt ist. Alles ist Begriff und sein Daseyn ist der Unterschied der Momente desselben, so daß seine allgemeine Natur durch die Besonderheit sich äußerliche Realität giebt und hiedurch und als negative Reflexion in sich, sich zum Einzelnen macht. **)

In dem Urtheile des Begriffs ist die Begriffseinheit die erfüllte und inhaltsvolle Kopula des Urtheils,

*) Encyk. §. 162—166., 172—179. Werke Bd. V. S. 74. 75.
**) Encyk §. 181.

die aus dem Urtheil, worin sie in die Extreme verloren war, wieder hervorgetreten. Durch diese Erfüllung der Kopula ist das Urtheil zum Schluß geworden. Der Schluß hat sich als die Wiederherstellung des Begriffs im Urtheile und somit die Einheit und Wahrheit beider ergeben. Der Schluß ist somit der vollständig gesetzte Begriff. Zunächst ist der Schluß, wie das Urtheil unmittelbar; so sind die Bestimmungen (termini) desselben einfache, abstracte Bestimmtheiten; es ist so der Verstandesschluß. Der Schluß des Daseyns erstens, in welchen die Bestimmungen so unmittelbar und abstract bestimmt sind, zeigt an ihm selbst, weil er, wie das Urtheil, die Beziehung derselben ist, dieß auf, daß sie nicht solche abstracte Bestimmungen, sondern jede die Beziehung auf die Andern, und die Mitte, nicht nur die Besonderheit gegen die Bestimmungen der Extreme, sondern diese an ihr gesetzt enthält. Durch diese seine Dialektik macht er sich zum Schlusse der Reflexion, dem zweiten Schluß, — mit Bestimmungen, als solchen, in welchen wesentlich die andere scheint oder die als vermittelte gesetzt sind, was sie nach dem Schlusse überhaupt seyn sollen. Drittens, indem dieß Scheinen oder Vermitteltseyn sich in sich selbst reflectirt, so ist der Schluß als Schluß der Nothwendigkeit bestimmt, worin das Vermittelnde, die objektive Natur der Sache ist. Indem dieser Schluß die Extreme des Begriffs eben so sehr als Totalitäten bestimmt, so ist der Schluß zum Entsprechen seines Begriffs oder der Mitte und seines Daseyns oder der extreme Unterschied zu seiner Wahrheit gelangt, und ist damit aus der Subjectivität in die Objectivität übergetreten. *)

Diese Objectivität ist das An- und Fürsichseyn

*) Werke Bd. V. S. 117. 118. 120. 121.

des Begriffs, des Begriffs, der die in seiner Selbstbestimmung gesetzte Vermittlung zur unmittelbaren Beziehung auf sich selbst aufgehoben hat. Diese Unmittelbarkeit ist dadurch selbst unmittelbar und ganz vom Begriff durchdrungen, so wie seine Totalität unmittelbar mit seinem Seyn identisch ist. Aber indem ferner der Begriff eben so sehr das freie Fürsichseyn seine Subjectivität herzustellen hat, so tritt ein Verhältniß desselben als Zwecks zur Objectivität ein, worin deren Unmittelbarkeit das gegen ihn Negative und durch seine Thätigkeit zu Bestimmende wird, hiermit die andere Bedeutung, das an- und für-sich Nichtige, in so fern es dem Begriff gegenübersteht, zu seyn, erhält.

Die Objectivität ist nun erstens in ihrer Unmittelbarkeit, deren Momente in selbstständiger Gleichgültigkeit als Objecte außereinander bestehen, und in ihrem Verhältniß die subjective Einheit des Begriffs nur als innere oder als äußere haben; der Mechanismus. Indem sich aber jene Einheit als immanentes Gesetz der Objecte selbst zeigt, so wird ihr Verhältniß ihre eigenthümliche, durch ihr Gesetz begründete Differenz, und eine Beziehung, in welcher ihre bestimmte Selbstständigkeit sich aufhebt; der Chemismus. Damit ist diese wesentliche Einheit der Objecte als unterschieden von ihrer Selbstständigkeit gesetzt, sie ist der subjective Begriff, aber gesetzt als an und für sich selbst bezogen auf die Objectivität als Zweck; die Teleologie. Indem der Zweck der Begriff ist, der gesetzt ist, als an ihn selbst sich auf die Objectivität zu beziehen und seinen Mangel subjectiv zu seyn, durch sich aufzuheben, so wird die zunächst äußere Zweckmäßigkeit durch die Realisirung des Zwecks zur innern und zur Idee. *)

*) Werke Bd. V. S. 179. 180.

Die Idee hat aber nicht nur den allgemeinen Sinn des wahrhaften Seyns, der Einheit von Begriff und Realität, sondern den bestimmten vom subjectiven Begriff und der Objectivität. Der Begriff als solcher ist nämlich selbst schon die Identität seiner und der Realität, denn der unbestimmte Ausdruck Realität heißt überhaupt nichts anderes, als das bestimmte Seyn; dieß aber hat der Begriff an seiner Besonderheit und Einzelheit. Ebenso ist die Objectivität der aus seiner Bestimmtheit in die Identität mit sich zusammengegangene totale Begriff. In jener Subjectivität ist die Bestimmtheit oder der Unterschied des Begriffs ein Schein, der unmittelbar aufgehoben und in das Fürsichseyn zurückgegangen ist, inhärirendes Prädicat. Die Idee hat sich nun gezeigt, als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Object versenkt ist, zu seiner Subjectivität befreiter Begriff, welcher sich von seiner Objectivität unterscheidet, die aber eben so sehr von ihm bestimmt und ihre Substantialität nur in jenem Begriff hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das Subject-Object bestimmt worden; daß sie eben so wohl der formelle oder subjective Begriff, als sie das Object als solches ist. Der Begriff, indem er wahrhaft seine Realität erreicht hat, ist dieß absolute Urtheil, dessen Subject als die sich auf sich beziehende negative Einheit sich von seiner Objectivität unterscheidet und das An- und Fürsichseyn derselben ist, aber wesentlich sich durch sich selbst auf sich bezieht, — daher Selbstzweck und Trieb ist; — die Objectivität aber hat das Subject eben darum nicht unmittelbar an ihm, es wäre so nur die in sie verlorne Totalität des Objects als solchen, sondern sie ist die Realisation des Zweckes, eine durch die Thätigkeit des Zweckes gesetzte Objectivität, welche als Gesetztseyn

ihr Bestehen und ihre Form nur als durchdrungen von ihrem Subject hat.

Die Idee ist erstens das Leben (Seele), zweitens die Idee des Wahren und Guten als Erkennen und Wollen; drittens das absolute Wissen ihrer selbst; (die Einheit des Erkennens und Wollens, der theoretischen und practischen Idee.) *)

Die logische Idee hat sich als die unendliche Form zu ihrem Inhalte; sie hat dieß zu ihrem Inhalte, daß die Formbestimmung ihre eigne vollendete Totalität, der reine Begriff ist. Ihre Bestimmtheit hat nicht die Gestalt eines Inhalts, sondern schlechthin als Form, daß die Idee hiernach als die schlechthin allgemeine Idee ist. Das Allgemeine der Form des Inhalts ist die Methode. Die Methode ist als der sich selbst wissende, sich als das Absolute, sowohl Subjective, als Objective, zum Gegenstand habende Begriff. Der Begriff ist Alles, und seine Bewegung die allgemeine absolute Thätigkeit, die sich selbst bestimmende und selbst realisirende Bewegung. Sie ist darum die Seele und Substanz, und irgend etwas ist nur begriffen und in seiner Wahrheit gewußt, als es der Methode vollkommen unterworfen ist; sie ist die eigne Methode jeder Sache selbst, weil ihre Thätigkeit der Begriff ist. Nach der Allgemeinheit der Idee ist sie sowohl die Art und Weise des Erkennens, des subjectiv sich wissenden Begriffs, als die objektive Art und Weise oder vielmehr die Substanzialität der Dinge. **) Die Methode des absoluten Erkennens ist eben so sehr weil sie schlechthin im Begriff bleibt ana=

---

*) Werke Bd. V. S. 240—243.

**) Ebendas. S. 329. 330.

litisch als synthetisch; denn durch den Begriff wird der Gegenstand dialektisch und als Anderer bestimmt. Dieses so sehr analytische, als synthetische Moment des Urtheils, wodurch das anfängliche Allgemeine aus ihm selbst als das Andere seiner sich bestimmt, ist das dialektische. Dieses ist die Negativität, welche in der Triplicität der Bestimmung eintritt*). Die Methode erweitert sich zu einem System, als einem in sich geschlungenen Kreise, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittelung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein Kreis von Kreisen; denn jedes einzelne Glied, als beseeltes der Methode, ist die Reflexion in sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist. Bruchstücke dieser Kette sind die einzelnen Wissenschaften. Jeder Schritt des Fortgangs im Weiterbestimmen, indem er von dem unbestimmten Anfang sich entfernt, ist auch eine Rückannäherung zu demselben, so daß das, was zunächst als verschieden erscheinen mag, das rückwärtsgehende Begründen des Anfangs, und das vorwärtsgehende Weiterbestimmen desselben in einander fällt und dasselbe ist**). So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seyns, in dem zuerst alle Bestimmungen als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich

---

*) Werke Bd. V. S. 336. 344. 346.

**) Ebendas. S. 346. 350. 351.

nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die einfache Beziehung auf sich, welche Seyn ist. Aber es ist nun auch erfülltes Seyn, der sich begreifende Begriff, das Seyn als die konkrete, ebenso schlechthin intensive Totalität. —*) Die Denk- und Begriffsbestimmungen sind es, in denen der Gegenstand ist, was er ist. In der That kommt es auf sie allein an; sie sind der wahrhafte Gegenstand und Inhalt der Vernunft und ein solches, als man sonst unter Gegenstand und Inhalt im Unterschied von ihnen versteht, gilt nur durch sie und in ihnen. Das Ansichseyende ist der Begriff**).

In der Idee hat nun erstens die logische Wissenschaft ihren eignen Begriff erfaßt. Die Idee ist selbst der reine Begriff, der sich zum Gegenstand hat, und der, indem er als Gegenstand die Totalität seiner Bestimmungen durchläuft, sich zum Ganzen seiner Realität, zum Systeme der Wissenschaft ausbildet und damit schließt, dieß Begreifen seiner selbst zu fassen, somit seine Stellung als Inhalt und Gegenstand aufzuheben und den Begriff der Wissenschaft zu erkennen. — Zweitens ist diese Idee noch logisch, sie ist in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft nur des göttlichen Begriffs. Die systematische Ausführung ist zwar selbst eine Realisation, aber innerhalb derselben Sphäre gehalten. Weil die reine Idee des Erkennens in sofern in die Subjektivität eingeschlossen ist, ist sie Trieb, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der Anfang einer andern Sphäre und Wissenschaft. Indem die Idee sich nämlich als absolute Einheit des

*) Werke Bd. V. S. 351. 352.

**) Ebendas. S. 330. 334.

reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des Seyns zusammennimmt, so ist sie als die Totalität in dieser Form, — Natur. Diese Bestimmung ist aber nicht ein Gewordenseyn und Übergang, wie, nach oben, der subjective Begriff in seiner Totalität zur Objectivität, auch der subjective Zweck zum Leben wird. Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffs selbst zum Begriff erhoben ist, ist vielmehr absolute Befreiung, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso gesetzt und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Uebergang Statt, das einfache Seyn, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig, und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff. Das Uebergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst frei, entläßt, ihrer absolut sicher und in sich ruhend. Um dieser Freiheit willen ist die Form ihrer Bestimmtheit ebenso schlechthin frei, — die absolut für sich selbst ohne Subjectivität seyende Aeußerlichkeit des Raums und der Zeit. Insofern diese nur nach der abstrakten Unmittelbarkeit des Seyns ist, und vom Bewußtseyn gefaßt wird, ist sie als bloße Objectivität und äußerliches Leben; aber in der Idee bleibt sie an und für sich die Totalität des Begriffs. Dieser nächste Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, setzt sich aber damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff als freie, aus der Aeußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt, in der Wissenschaft des Geistes seine Befreiung durch sich vollendet und den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft, als den sich be-

greifenden reinen Begriffe, findet*). Die Logik ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist; ihr Inhalt die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist**). Der Begriff geht zur Realität so über, daß er sie aus sich erzeugt. Die Logik kann und soll als formelle Wissenschaft nicht auch diejenige Realität enthalten, welche die Wissenschaften der Natur und des Geistes ist. Diese concreten Wissenschaften treten allerdings zu einer reellern Form der Idee heraus, als die Logik, aber sie wenden sich nicht wiederum zu jener Realität wieder um. Vielmehr zeigt die Logik die Erhebung der Idee zu der Stufe, von daraus sie die Schöpferin der Natur wird, und zur Form einer konkreten Unmittelbarkeit überschreitet, deren Begriff aber auch diese Gestalt wieder zerbricht, um zu sich selbst, als konkreter Geist, zu werden. Gegen diese konkreten Wissenschaften, welche aber das Logische oder den Begriff zum innern Bildner haben und behalten, wie sie es zum Vorbildner hatten, ist die Logik selbst allerdings die formelle Wissenschaft, aber die Wissenschaft der absoluten Form, welche in sich Totalität ist, und die reine Idee der Wahrheit selbst enthält. Diese absolute Form hat an ihr selbst ihren Inhalt und Realität; der Inhalt ist überhaupt nicht anders als Bestimmung der absoluten Form; der durch sie selbst gesetzte und daher ihr angemessene Inhalt***). Die Idee in der absoluten Wahrheit ihrer selbst entschließt sich,

---

*) Werke Bd. V. S. 352. 353.

**) Ebendas. Bd. III. S. 35. 36.

***) Ebends. Bd. V, S. 25—27.

sich als Natur frei aus sich zu entlassen. Die Natur ist die Idee in der Form des Andersseyn, oder in ihrer Aeußerlichkeit, sie ist der Abfall der Idee von sich selbst. Die Natur entspricht dem Begriff nicht und ist vielmehr der unaufgelößte Widerspruch, das Außersichseyn*). Dieses wird im Geiste aufgehoben, worin sie aus der Objectivität in die Subjectivität des Begriffs übergeht. Der Geist hat für uns die Natur zu seiner Voraussetzung, deren Wahrheit und absolut Erstes er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur verschwunden und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichseyn gelangte Idee ergeben, deren Objekt ebensowohl, als das Subjekt der Begriff ist. Der Geist ist diese Identität als Zurückkommen aus der Natur**).

Der Geist ist 1) subjectiver, 2) objectiver, 3) absoluter Geist. Der subjective Geist ist 1) unmittelbar; so ist er Seele oder Naturgeist und Gegenstand der Anthropologie. 2) Für sich. Phänomenologie des Geistes. 3) Der sich in sich bestimmende Geist als Subject für sich; Psychologie. Der objective Geist als die Einheit des theoretischen und praktischen Geistes stellt sich dar und realisirt sich 1) im Rechte, 2) in der Moralität, 3) in der Sittlichkeit; der absolute Geist 1) in der Kunst, 2) in der geoffenbarten Religion, 3) in der Philosophie. Die Philosophie hat es mit der Bestimmung der concreten Einheit (dem Begriffe) zu thun, und in ihrem ganzen Verlaufe ganz allein es damit zu thun, so daß jede Stufe des Fortgangs eine eigenthümliche Bestimmung dieser con-

*) Encyk. §. 244. 247. 248. 250.
**) Ebendas. §. 376. 381.

creten Einheit ist und daß die tiefste und letzte der Bestimmungen der Einheit die des absoluten Geistes ist.

Der Begriff der Philosophie ist die sich denkende Idee, die wissende Wahrheit, das Logische mit der Bedeutung, daß es die im concreten Inhalte als in seiner Wirklichkeit bewährte Allgemeinheit ist. Die Wissenschaft ist auf diese Weise in ihren Anfang zurückgegangen und das Logische ihr Resultat, als das Geistige, welches sich als die an und für sich seyende Wahrheit erwiesen hat*).

Hegel hat hiermit den logischen Begriff der intellectuellen Anschauung Schellings dialektisch durch Befreiung des Bewußtseyns von seinem Gegensatze hervorgebracht und dieselbe nach ihrer abstracten Identität vermittelt, die reine oder logische Identität der Idee als des unendlichen Subject-Objects Schellings bestimmt, und sie zum Grundprinzip der ganzen Philosophie gemacht. Der logische Begriff, als diese reine Identität, ist so die absolute Einheit und Wahrheit, die Idee selbst geworden. Die Idee ist die Einheit des Begriffs und der Realität, d. h. das reale unendliche Subject-Objekt, dessen reine oder logische Identität ihre nicht nicht zu denkende Form, ohne welche sie nicht gedacht und erkannt werden kann, nicht aber absolutes Wesen selbst ist. Die intellectuelle Anschauung Schellings ist die Einheit des Begriffs und der Realität, die logische und reale Vernunft in ihrer Einheit. Die logische Idee oder die logische Identität des unendlichen Subject-Objects ist nicht die Einheit des Begriffs und der Realität, sondern nur der sich als alle Realität denkende

*) Encyk. §. 573. 574.

und begreifende logische Begriff. Er ist als die Einheit seiner selbst alle Realität, nicht ein Denken und Erkennen seiner selbst und der Realität, sondern nur ein Denken seiner selbst als alle Realität; er ist als unendliche Form ein Denken des Denkens, d. h. ein Denken dieser Form als allen Inhalt. Die Realität ist nur logische; der sich selbst denkende Begriff ist die Idee als alle Realität. Der logische Begriff denkt sich selbst, d. h. nur die reine logische Form und diese als allen Inhalt, ist nur ein Denken seiner selbst oder ein Denken des Denkens als alle Realität. Die unendliche reine Form oder der logische Begriff ist sich selbst Gegenstand und Inhalt des Denkens; das unendliche Subject = Object ist nur logisches Subject = Object, nur Subject und Object des logischen Begriffs, und so nur die reine logische Identität. Im logischen Begriffe sind beide in ihrer reinen Identität gesetzt und begriffen, aber nur ihrer logischen Form nach, und diese wird für ihre absolute, nicht bloß logische Realität genommen. Was real ist, ist nur die logische Form, und außer ihr giebt es keine Realität. Die logische Form hat ebenfalls Realität, sonst wäre sie bloße Abstraction, die weder logisch noch reel wirklich und daher auch nicht Gedanke ist, sondern nur in dem abstrahirenden Subject existirt; denn sie hat Bestimmungen, durch welche sie gedacht wird, und diese sind ihre Realität, durch welche sie denkbar und Gedanke ist. Aber diese Realität ist eben eine bloß logische oder reine Formbestimmung, und nicht der Inhalt selbst, sondern eben die wesentliche, negative, d. h. nicht nicht zu denkende Form des Inhaltes. Die wesentliche Form, ohne welche die Realität schlechhin nicht gedacht werden kann, ist deßhalb nicht die Realität selbst. Sie dafür nehmen ist nur eine Behauptung oder Voraussetzung, die gemacht wird,

aber eben zu erweisen ist. Sie ist eben die Grundvoraussetzung der angeblich nichts voraussetzenden Philosophie Hegel's, die sie nur deßwegen als Resultat der Phänomenologie des Geistes erhält, weil sie mit jener Voraussetzung jene Phänomenologie gleich begonnen hat, und sie durch die ganze Dialektik des erscheinenden Geistes als ihre bestimmende Seele hinzuthut; sie ist Zuthat des philosophirenden Subjects, welches sie als unvollkommenen Standpunkt in der Geschichte der Philosophie mitbringt. Dieser Standpunkt fällt daher abermals der Dialektik des sich zu seiner Idee erhebenden Geistes anheim, und wird über sich hinausgetrieben. Daß der logische Begriff der intellectuellen Anschauung Schellings vermittelt, und als ein wesentliches Element derselben erkannt wurde, liegt in der Idee des sich selbst begreifenden Geistes und hat daher objective Nothwendigkeit, daß aber der logische Begriff des Geistes für sein absolutes Wesen genommen wurde, hat seinen Grund in dem philosophirenden Subject, das ein wesentliches Moment der Wahrheit für die absolute Wahrheit selbst hält.

Hegel hat die intellectuelle Anschauung Schellings nicht nach ihrem ganzen Wesen, sondern nur eine Seite derselben, den logischen Begriff oder nur die reine Identität des unendlichen Subject-Objects vermittelt und sie zur absoluten Einheit gemacht. Schelling erklärt schon in seinen frühern Schriften immer den Begriff als die abstracte Einheit, der nicht das Prius, sondern Posterius ist, der nur abstracte oder reine Form des wirklich Seyenden sey. Er spricht sich gegen den logischen Idealismus überall aus. Hegel hat daher das System Schellings nicht seinem ganzen Wesen nach, sondern nur einer Seite nach fortentwickelt und das Grundprinzip des Systems dadurch verändert, daß er diese

Seite zum Ganzen gemacht hat. Er hat ferner auch nur das System Schellings in seinen ersten Entwicklungsepochen vor sich, die spätern, welche namentlich in der Schrift über Religion und Philosophie, der Abhandlung über die Freiheit und in den noch spätern Schriften hervorgetreten sind, sind ganz ohne Einfluß auf sein System geblieben. Er spricht namentlich über die letztgenannte Schrift auf eine Weise, daß er ihre tief speculative Bedeutung anerkennt, *) aber er betrachtet sie als eine unausgeführte, isolirte Erscheinung, ohne ihre Ausführung selbst zu übernehmen oder auch nur auf ihre Grundidee einzugehen. Hegel hat nur das Prinzip der Schelling'schen Geistesphilosophie, wie sie im transcendentalen Idealismus vorkommt, nach seinem logischen Grundprinzip weiter gebildet. — Dort ist der Geist nur ganz nach seiner Naturwesenheit aufgefaßt; der Substanz nach ist er die Natur, das reine Subject-Object, das sich als Natur oder seine Substanz producirt; die zu sich selbst gekommene Natur ist der Geist, der sich nun realisirt. Die Natur ist der von sich gekommene Geist, der Geist die zu sich gekommene Natur. Somit ist kein qualitativer oder wesentlicher Unterschied beider, sondern nur ein gradueller. Wenn man beide als Denken und Seyn bestimmt, so ist das Seyn die Substanz, das Denken oder der Begriff das diese Substanz als sich selbst denkende und begreifende Subject. Ist das Seyn aber nur logische Bestimmtheit, so ist die Substanz das logische Denken oder der logische Begriff an sich, und der sich als sich selbst begreifende Begriff die Subjectivität der Substanz. Der Begriff an sich producirt sich, wird für sich, (das reine Subject-Object Schellings als Natur), und sein

*) Werke Bd. XV. S. 672. 682.

Produciren wird ihm objectiv, oder er begreift sich in seinem Produciren, die Substanz geht in den Begriff über, oder sie begreift sich selbst und realisirt sich nun und wird so an und für sich, die logische Idee. So haben wir die objective und subjective Logik Hegels in ihrem ganzen Wesen. Die Substanz und das Subject sind absolut Eins so daß die Substanz, die Natur oder das Seyn, nichts als das Subject oder der Begriff selbst nur an sich oder in seiner Bestimmungslosigkeit ist. Der Begriff an sich ist bestimmungslos und daher nur die reine Einheit des Seyns und Begriffs ohne alle Bestimmung, die Identität ohne alle Bestimmung oder mit Negation aller Bestimmung, Seyn = Nichts. Aber so ist sie das Sollen, der Trieb zur Bestimmung, der zwischen Seyn und Nichts hin und her geht, bis er im Werden seine Ruhe findet. Ebenso ist auch der Begriff in der Phänomenologie des Geistes geworden. Er bringt sich hervor durch verschiedene Stufen des erscheinenden Geistes, bis dieser als logische Vernunft erscheint. Hier begreift sich der Geist als alle Wahrheit, das Seyn, die Substanz begreift er als sich selbst und nun realisirt sich die sich selbst als alle Wahrheit begreifende logische oder formelle Vernunft eben als diese Wahrheit, bis sie sich in allen Momenten als ihr Wesen und ihre Einheit gezeigt hat und so für sich geworden ist oder sich als die logische Vernunft in allem Seyn als die sich in demselben als sich selbst wissende Wahrheit gezeigt hat, und die Selbstgewißheit der Wahrheit so gleich geworden ist, daß der Unterschied beider aufgehoben ist. Damit hebt sich dann jeder Gegensatz des Denkens und Seyns auf und es resultirt die reine Identität. Damit beginnt nun die Logik. Es ist aber weder hier noch dort ein wirklich Seyendes, im objectiven oder subjectiven Sinn. Es ist die reine Identität, die bloße Form

des subjectiv und objectiv wirklich Seyenden oder die reine Vernunft, der logische Begriff beider, welche Eins und Alles ist. Denn diese ist nur das Resultat der Phänomenologie des Geistes. Die reale Einheit ist die Einheit des Subjects und Objects als wirklich seyender, nicht bloß die abstracte Form derselben. Die Realität ist also hier in einem ganz andern Sinne zu bestimmen, als sie dieses System bestimmt, sie besteht in dem wirklich Seyenden, dessen reine oder abstracte Form der logische Begriff ist. Der reale Begriff (die Idee) ist die Einheit des wirklichseyenden Subject-Objects. Dieses reale Subject sucht das Hegel'sche System durch den Übergang der logischen Idee oder des Begriffs in die Natur und den endlichen Geist, dessen Wahrheit der absolute Geist ist, zu erreichen. Aber die logische Idee geht nicht in die Natur über, um etwas anderes oder real zu werden, da sie an sich alle Realität ist, sondern sich als die immanente allgegenwärtige Seele und Wahrheit der Natur und des Geistes zu manifestiren, und Alles als Schein aufzuheben, was etwas Anderes, als sie selbst ist, mithin alle Realität als bloße Realität des logischen Begriffs nachzuweisen und die wirkliche Realität als unwirkliche Erscheinung oder als Schein zu erklären. Der absolute Geist ist *nichts weiter, als der Begriff, und zwar nur des menschlichen Geistes, in so fern er seinem Begriff entspricht und deshalb unendlich oder absolut ist.* Die Confundirung des objectiven Begriffs des menschlichen Geistes mit Gott ist schon in der Phänomenologie des Geistes zu suchen, und geht durch das ganze System hindurch, erreicht im absoluten Geist die höchste Spitze und ist auch hierin nur die Ausführung des frühern Schelling'schen Systems als logischen Idealismus oder Pantheismus des Begriffs. Es ist *Verabsolutirung*

des logischen Begriffs des menschlichen Geistes. Die unpersönliche logische Vernunft des menschlichen Geistes ist als der wirkliche Geist genommen und verabsolutirt.

Es ist hiernach der menschliche Geist nach seiner Naturwesenheit, als seinem Seyn, seiner Substanz, auf die höchste Stufe geführt und die Form seiner logischen Nothwendigkeit, welche nur die ideel gewordene, d. h. die sich selbst denkende und begreifende Nothwendigkeit der Natur ist, für die Idee und Freiheit des Geistes genommen worden. Dieses ist die Vermittlung der Substanz Spinoza's als Begriff. Spinoza's Substanz ist Hegel'n die Wahrheit, die aber noch nicht die ganze Wahrheit ist, weil sie noch nicht die Form der Subjectivität, d. h. des logischen Begriffs hat. *) Diese hat ihr Hegel nun auf der Grundlage des Schelling'schen Systems gegeben. Denn dieses macht Fichte's subjectives Subject dadurch objectiv, daß es Schelling auf die Substanz Spinoza's gründet und so die objectiv reale Seite, den Realismus für den Idealismus als Naturphilosophie zum Ersten macht, in welcher sich die Natur als Geist hervorbringt und dann in der Transcendentalphilosophie objectiv wird, d. h. sich selbst begreift, und seinen Begriff nun objectivirt und realisirt. Die Substanz erhält durch den sich selbst bewegenden und bestimmenden Begriff das Prinzip der Negativität und wird unendliche Vermittlung des dialektischen Prozeßes, bloß logisch-ideeller oder dialektischer Prozeß.

Das Grundprinzip Spinoza's: omnis determinatio est negatio wendet sich um in das Grundprinzip omnis negatio est determinatio. Der Realismus Spinoza's wird

*) Werke Bd. XV. S. 377. IV. 194.

in den logischen oder dialektischen Idealismus umgewandelt, die Substanz in den logischen Begriff umgebildet. Die Grundlage ist dieselbe; der Spinozismus ist Hegeln an sich die Wahrheit, nur noch nicht in der Form entwickelt. Diese Wahrheit des Spinozismus, welche Hegel in der Form vervollkommnet hat, so daß sie die ganze Wahrheit geworden ist, besteht nun darin: 1) Daß die Natur oder Ausdehnung nur der sich ausdehnende Geist, und der Geist nur die sich denkende Natur oder Ausdehnung ist. Diese Wahrheit wird von Hegel zum Begriff des Begriffes erhoben, d. h. der Begriff wird in der objectiven Logik und begreift sich in der subjectiven und realisirt, objectivirt sich und wird logische Idee. 2) Daß das Wesen des menschlichen Geistes selbst Gott, die absolute Substanz ist, und nur so Realität hat und in der Gestalt der Ewigkeit begriffen wird. Hegel bringt aber das Wesen des menschlichen Geistes als unendlichen Begriff durch einen dialektischen Prozeß in der Logik, Philosophie der Natur und des Geistes wirklich hervor, so daß er, als die höchste Spitze dieses Prozeßes, als absoluter Geist resultirt. 3) Daß der menschliche Geist die Einheit alles Wirklichen und der Inbegriff der Wahrheit als wahre Idee ist. Diese leitet als primitive Wahrheit alle Wahrheit und die ganze Wirklichkeit aus sich ab, der menschliche Geist leitet die Wahrheit aus seinem Selbstbegriff wie auf absolute Weise ab, oder bringt sie auf absolute Weise aus demselben hervor. Dieser Selbstbegriff ist die Norm der Wahrheit und das Licht, das sich selbst und die Finsterniß offenbar macht und ist daher die Gewißheit seiner selbst als alle Wahrheit. Diese absolute Selbstgewißheit des menschlichen Geistes ist daher auch die wahre Methode; diese ist nichts anderes, als diese absolute Selbstgewißheit, die reflexive Erkenntniß des

Geistes oder die Idee der Ideen. Hegels System ist die Ausführung dieser von Spinoza nicht vermittelnden Wahrheiten. Die Vernunft des menschlichen Geistes ist die Gewißheit seiner selbst als alle Realität, oder alle Realität zu seyn. Dieses Resultat, welches in der Phänomenologie des Geistes gewonnen wird, führt das System nun aus. So entsteht in dem menschlichen Geiste durch dialektische Entwickelung seines Wesens alle Wahrheit in ihrer wahren, absoluten Form der Gewißheit seiner selbst, d. h. die wahre Methode, welche nichts anderes, als sein eigener Weg oder nur sein eigenes Werden ist, bis er endlich als absoluter Geist (der absolute logische Begriff), als absolute Einheit der Wahrheit und der Selbstgewißheit resultirt. 4) Das wahre Wesen einer Sache wird durch seine Definition bestimmt. Hegeln ist die Wahrheit und das Wesen der Sache ihr logischer Begriff. 5) Der ewige Theil unseres Geistes ist die Erkenntniß oder Vernunft, durch die wir allein handeln, thätig sind. Die Idee ist ein Modus des Denkens oder das Erkennen selbst. Das Wesen des Geistes besteht allein im Erkennen. Die Idee ist die Affirmation und Negation als die Thätigkeit des Erkennens selbst. Daher sind der Verstand und der Wille Eines und Dasselbe. So ist auch bei Hegel das Prinzip der Thätigkeit, des Handelns das Denken. Der Wille ist eben nur Denken; die Denkthätigkeit ist ihm die Grundthätigkeit des Geistes. 6) Das unendliche Denken ist ohne Verstand und Wille, denn beide sind endlich. Ebenso das unendliche Denken Hegels; es ist Denken ohne Denkendes, ohne Subject, allgemeines Denken. 7) Die Freiheit besteht allein in der Nothwendigkeit der Natur, nicht in der Selbstbestimmung des Willens; was aus der Natur der Sache auf blinde Weise folgt, ist frei; nicht die freie Selbstbestimmung des Willens, sondern die blinde

Nothwendigkeit der Natur ist das Wesen der Freiheit. Es giebt hier kein Actus und keine That, weil das Prinzip derselben fehlt, es ist alles bloße blinde Folge der Natur. So Hegel: nur die Nothwendigkeit des Begriffs als der Form der Naturnothwendigkeit oder der logisch-ideellen Naturnothwendigkeit, oder der Naturnothwendigkeit des Geistes ist die Freiheit. 8) Die Erkenntniß unter der Gestalt der Ewigkeit ist die Erkenntniß der zeitlosen Existenz oder des bloßen reinen Begriffs, der reinen Vernunft, und dieses ist die einzige wahre Erkenntniß. Der Begriff der reinen, sich selbst denkenden und begreifenden Vernunft wird von Hegel als die Seele und der Geist der Wirklichkeit, als das Seyn in allem Daseyn oder die einzige Realität vermittelt.

Mit Hegel ist also das Grundprinzip Spinoza's zur Wirklichkeit gekommen. Das Wesen des menschlichen Geistes als substanzielle Vernunft ist als logisch-formelle Vernunft oder als der logische Begriff des Geistes erkannt und beide sind zur absoluten Vernunft gemacht. Der realistische Pantheismus, der Pantheismus der Substanz ist als logisch-idealistischer, als Pantheismus des Begriffs ausgeführt und hat die Form der Wahrheit erhalten. Das Hegel'sche System ist der dem Spinozistischen Realismus oder Naturalismus ganz entsprechende Idealismus, der ideelle Naturalismus oder Naturalismus des Geistes, der als logischer Idealismus seine bestimmte Bezeichnung hat. Der Geist hat eine Nothwendigkeit der Natur, die durch keinen Actus, sondern natura sua besteht, welche die apriorische Form des Geistes und die negative, nicht nicht zu denkende Basis seiner Freiheit ist.

So hat also der objective Geist sich als substanzielle

und logisch-formelle Vernunft verwirklicht, und dieses ist der positive Fortschritt der objectiven Selbstbegründung der Philosophie. So weit ist sie bis hierher fortgeschritten; *der objective Geist ist als substanzielle und logisch-formelle Vernunft erkannt*. Von jeher hat man den blosen Standpunct des Geistes als Vernunft als den des Pantheismus bezeichnet. Hier liegt die Ausführung dieser Wahrheit vor uns.

Hiermit ist aber auch die Geschichte der neuern Philosophie in einem Hauptentwicklungselement zu einem Abschluße gekommen. Alle bisherigen Systeme der subjectiven und objectiven Selbstbegründung der Philosophie sind fast durchgängig *logischer* Natur. Der subjective und objective Geist ist in seiner bloßen Naturbestimmtheit oder logischen Form, in der Form der logischen oder abstracten Nothwendigkeit oder als bloße logische Vernunft aufgefaßt und sein subjectiver und objectiver logischer Begriff für den realen Begriff oder die Idee des Geistes gehalten worden. Wir haben daher subjective und objective logische Systeme. Das Wesen des Geistes ist nur als die unpersönliche Vernunft und zwar der subjective Geist als die subjective, der objective Geist als die objective Vernunft erkannt worden. Da nun diesen Systemen das reale Prinzip der Freiheit oder das Prinzip des *wirklichen* Actus und der That fehlt, so ist *der Actus und die That bei denselben ausgeschlossen; es besteht nur eine Folge von Begebenheiten, die aus der bloßen Natur der Sache emaniren*. Alles ist nur *Emanation* oder Folge der Naturnothwendigkeit, nicht des freien Actus.

Während bei Spinoza und Hegel der reale Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit deßwegen gar nicht hervortrat, weil ihnen die Freiheit gar nichts Anderes, als

die blinde Naturnothwendigkeit ist, die jener realistisch, dieser logisch-idealistisch auffaßte, so war dagegen dieser Gegensatz in Leibnitz mit Bestimmtheit hervorgetreten. Er unterschied ausdrücklich die Naturnothwendigkeit oder abstracte Nothwendigkeit des logischen Begriffs von der freien des wirklich seyenden und sich selbstbestimmenden Geistes, die geometrische oder logische Nothwendigkeit von der sittlichen. Er unterscheidet ewige Wahrheiten, die so nothwendig sind, daß das Gegentheil schlechthin undenkbar oder ein logischer Widerspruch ist. Diese sind Wahrheiten, die logische, metaphysische und geometrische Nothwendigkeit haben und deren Läugnung eine Absurdität ist. Und er unterschied positive Wahrheiten. Spinoza kennt nur eine blinde, physische oder geometrische Nothwendigkeit, nach der Gott und die geschaffenen Wesen wirken. Er spricht daher Gott Verstand und Wille ab. Aber die physische Nothwendigkeit, sagt Leibnitz, hat ihren Grund in der moralischen, und diese beiden müssen wohl von einander unterschieden werden. Die physische Nothwendigkeit macht die Ordnung der Natur aus.

Wenn der, welcher handelt, keine Urtheilskraft hätte, so hätte er auch keine Freiheit, und wenn wir eine urtheilende Kraft, aber gar keine Neigung zum Handeln hätten, so würde unsere Seele ein Verstand ohne Willen seyn. *) Er nennt die logische, metaphysische oder geometrische Nothwendigkeit eine unbedingte und die moralische eine bedingte, in so fern nämlich jene natura sua, diesen durch einen Actus, also durch die Willensbestimmung bedingt ist. Frei sind wir, in so fern wir den Grund unseres Thuns in uns selbst haben. **)

*) Theodicee §. 2. Vorrede, ferner §. 350. 34.

**) Leibnizii opera Tom. II. p. 318.

Nachdem nun der logische Begriff des objectiven Geistes oder die logische Vernunft, die Naturnothwendigkeit oder die nicht nicht zu denkende Form seines Wesens bisher erkannt worden ist, so wird hiermit nun zur Idee des Geistes, zum wirklich seyenden Geiste übergegangen. Denn die Idee des Geistes ist eben die Einheit der Nothwendigkeit oder Vernunft und Freiheit. Diese Einheit ist das Wesen des wirklich seyenden oder reellen Geistes.

Diese Einheit ist in Leibnitz allerdings gesucht, aber nicht speculativ gefunden worden. Hier tritt nun Schelling abermals Leibnitzen fortsetzend in die Geschichte der Philosophie ein, und zwar zuerst in seiner 1809 herausgegebenen Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit. „Die Wurzel des Gegensatzes zwischen Natur und Geist, sagt er, ist nun ausgerissen, und die Befestigung richtiger Einsicht kann ruhig dem allgemeinen Fortgang zur bessern Erkenntniß überlassen werden. Es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchem erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt." Schelling hat aber hier die Vernunft oder Nothwendigkeit nicht als logische, nicht als die logische Naturnothwendigkeit des Geistes, oder als logischen Begriff des Geistes, sondern real genommen, und die Basis der Freiheit als reale, nicht als logische bestimmt. Der Grund des Geistes, durch welche dieser in die Existenz tritt, ist seine reale Naturbestimmtheit. Durch diese reale Nothwendigkeit, den Grund Gottes und der Welt, vermittelt sich das reale Wesen des Geistes, Gottes sowohl, als der geschaffenen Geister, und so wird der Geist als wirklich seyender, die reale Persönlichkeit vermittelt und die Immanenz der Welt in Gott begründet.

Aber Schelling hat die logische Basis, die logische Naturnothwendigkeit der Freiheit und des Geistes damit nicht ausgeschlossen und geläugnet, sondern vielmehr selbst behauptet, und sie an ihrer rechten Stelle, in ihrer gebührenden Stellung in seiner letzten Abhandlung *) vor Kurzem ausdrücklich anerkannt und ebenso auch eine den absoluten Standpunkt der Wahrheit begründende Wissenschaft als Vorbereitung zur positiven Philosophie. Er sagt daselbst: Es liegt tief in der Eigenthümlichkeit der Philosophie, daß die Wahrheit selbst nicht eher mit Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, zur Sprache gebracht und beseitigt sind. **) Wir lassen die Nothwendigkeit zu, daß jeder Philosophie gewisse Überlegungen und selbst gewisse formelle Grundsätze vorausgehen und fallen mit dem Anfang der Philosophie nicht vom Himmel. Selbst der reinste Rationalismus, z. B. des Spinoza, hat sich das Eine vorausgesagt, daß man mit dem anfangen müsse: Cujus conceptus non eget conceptu alterius rei. Zu diesem rein formellen Satz braucht man keine spezielle Erfahrung. Man kann daher gleich mit diesem absolut nothwendig zu Denkenden anfangen. Es ist dieses nur eine Folge jenes selbstgegebenen Grundsatzes. Die Schwierigkeit liegt nicht darin, einen solchen Anfang zu rechtfertigen, sie liegt in der Möglichkeit, von einem solchen aus fortzuschreiten oder weiter zu kommen. Spinoza versichert: daß die endlichen Dinge aus dem Begriff oder der Natur der Substanz, (wie er das

---

*) Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Aus dem Französischen von Prof. Beckers nebst einer beurtheilenden Vorrede Schellings. Stuttgart und Tübingen 1834.

**) Ebendas. S. VI.

schlechthin nicht nicht zu Denkende bezeichnet) gerade so, d. h. mit gleicher Nothwendigkeit, wie aus der Natur des Dreiecks folge, daß sein Winkel zusammengenommen zweien rechten gleich seyen, aber Spinoza zeigt das nicht, sondern versichert es bloß. Meine Philosophie hatte in ihrem unendlichen Subject-Object, d. h. in dem absoluten Subject, das seiner Natur nach sich objectivirt (zum Object wird), aber aus jeder Objectivität (Endlichkeit) siegreich wieder hervor und nur in eine höhere Potenz der Subjectivität zurücktritt, bis sie nach Erschöpfung ihrer ganzen Möglichkeit (objectiv zu werden) als über alles siegreiches Subject stehen bleibt, allerdings ein Prinzip nothwendigen Fortschreitens. Dieses war aber eine durch lebendige Auffassung der Erfahrung und durch die Nothwendigkeit, sich das Mittel eines Fortschrittes zu versichern, aufgedrungene empirische Bestimmung. *) An die Stelle dieses absoluten Subjects hat Hegel den logischen Begriff gesetzt. Das Prinzip der Bewegung mußte er beibehalten, weil sonst nicht von der Stelle zu kommen war, aber er veränderte das Subject desselben in den logischen Begriff. Weil dieser sich nach ihm bewegte, so nannte er die Bewegung eine dialektische. Die logische Selbstbewegung des Begriffs gieng so lange fort, bis er den schweren Schritt in die Wirklichkeit zu thun hatte; hier riß nun der Faden der dialektischen Bewegung gänzlich ab. Eine zweite Hypothese wird nothwendig. Die Idee läßt sich nämlich in ihre Momente auseinander falten. So entsteht die Natur. Die erste Voraussetzung der nichts voraussetzen wollenden Philosophie war, daß der reine logische Begriff von selbst in sein Gegentheil umschlage, sich gleichsam überstürze und dann wieder in sich

*) Victor Cousin über französ. und deutsche Philos. rc. S. XII — XIV.

selbst zurückschlage, was man von einem Lebendigen, Wirklichen denken, von dem bloßen Begriff aber weder denken, noch imaginiren, sondern eben nur sagen kann. Das Abbrechen der Idee, d. h. des vollendeten Begriffs von sich selbst war eine zweite Fiction. Denn der Übergang zur Natur ist nicht mehr ein dialektischer, für den es in dem rein rationalen System gar keine Kategorie giebt, und Hegel selbst keine hat. Dieser Versuch Hegels, die Metaphysik mit einem rein rationalen, alles Empirische ausschließenden Begriff anzufangen, wiewohl selbst dieser nicht gefunden oder richtig erkannt war, und wiewohl das vorn abgewiesene Empirische durch die Hinterthür des Anders- oder sich-untreu-Werdens der Idee wieder eingeführt wurde, — hat gezeigt, daß mit dem rein Rationalen nicht an die Wirklichkeit heranzukommen ist*). Will man daher mit dem nicht nicht zu Denkenden anzufangen, so ist dieses leicht. Aber wie alle apriorischen Formen nur das Negative in aller Erkenntniß sind, ohne welche keine möglich ist, nicht aber das Positive, durch welche sie entsteht und wie ihre Allgemeinheit und Nothwendigkeit eine negative ist; so ist auch jenes absolute Prius des reinen Rationalismus, das als das Allgemeine und Nothwendige nur das Seyende selbst (αυτο το ον) seyn kann, nur das negativ Allgemeine, ohne welches nichts ist, nicht aber wodurch irgend etwas ist. Verlangt man aber dieses letzte d. h. die positive Ursache von Allem und daher auch positive Wissenschaft, so gelangt man weder dazu durch den Empirismus allein; denn dieser reicht nicht bis zum Begriff des allgemeinen Wesens, welcher der seiner Natur nach

*) Victor Cousin über französ. und deutsche Philosophie ꝛc. S. XII—XV.

apriorische, nur im reinen Denken mögliche Begriff ist; noch durch den Rationalismus, der über die Denknothwendigkeit nicht hinauskommt.

Wenn es sich nun um einen positiven Anfang der Philosophie handelt, sind andere Vorfragen zu thun, als beide thun. Diese sind aber nicht auf psychologischem Wege zu lösen. Die Psychologie kann niemals Begründungswissenschaft der Philosophie seyn. Für die subjectiv nöthige Vorbereitung zur positiven Philosophie hat der philosophische Geist bereits in den verschiedenen, aufeinanderfolgenden philosophischen Systemen gesorgt. Er hat darin seine Lehrjahre zurückgelegt, und im Rationalismus und Empirismus seinen höchsten Gegensatz hervorgebracht. Diese Vorbereitung ist aber eine bloß subjectiv nothwendige für den, welcher sich zu jener positiven Philosophie erheben will, nothwendig nur zum Verständniß der Erklärung, mit der sie rein beginnen könnte: Ich will nicht das bloß Seyende, ich will das Seyende, das Ist und existirt. In diesem Sinne steht also der Philosophie noch eine große, aber in der Hauptsache letzte Umänderung bevor, welche die positive Erklärung der Wirklichkeit gewähren wird, ohne daß der Vernunft das große Recht entzogen wird, im Besitze des absoluten Prius, selbst des der Gottheit zu seyn; ein Besitz, in den sie nur spät sich setzte, der allein sie von jedem realen und persönlichen Verhältniß emancipirte und ihr die Freiheit gab, die erforderlich ist, um selbst die positive Wissenschaft als Wissenschaft zu besitzen. Der Gegensatz des Rationalismus und Empirismus wird in einem höhern Sinne zur Sprache kommen. Der Empirismus wird in dem Sinne erscheinen, indem auch Gott nicht das bloße allgemeine Wesen, sondern selbst zugleich ein besonderes und empirisches genannt werden kann und es wird eine Verei-

nigung beider in einem und demselben Begriff zu Stande kommen, von welchem als gemeinschaftliche Quelle das höchste Gesetz des Denkens, und ebensowohl alle secundären Denkgesetze und die Principien aller reinen Vernunftwissenschaften, als der positive Inhat der höchsten, eigentlich so zu nennenden Wissenschaft sich herleitet*).

Schelling erkennt hier die logische Nothwendigkeit als wesentliche, negative Form des Geistes und der Freiheit an, als die nicht nicht zu denkende Form derselben, ohne welche nichts ist, aber nicht durch welche etwas ist. Er sieht sie als das Negative des Positiven an. Dieses Negative findet er aber nicht in dem System Hegels; dieser hat nach Schelling das wahre Negative nicht erkannt und vermittelt. Daher ist ihm das Hegel'sche System eine Episode in der Geschichte der Philosophie, die nur zum Bewußtseyn gebracht habe, daß man mit dem rein Rationalen nicht an die Wirklichkeit zu kommen vermöge; sie habe mithin das Unvermögen des logischen Rationalismus, die Wirklichkeit zu erklären, auf das Vollkommenste dargethan, und dadurch das Bedürfniß der positiven Philosophie erweckt, und sie selbst hervorgerufen. Diese habe die Aufgabe, die Vernunft mit der Erfahrung in einer höhern, bisher noch nicht gekannten Weise zu versöhnen.

Hier ist also eine Kluft zwischen Schelling und Hegel auszufüllen, die ausgefüllt werden muß. Das Hegel'sche System ist aus dem Schelling'schen entstanden, und hat allerdings seine Seite des Grundprincips auf seine Weise

---

*) Victor Cousin über französ. und deutsche Philosophie rc. S. XVIII. XIX.

vermittelt und auf jeden Fall das System in diesem Sinne weiter geführt. Der reine oder logische Begriff der intellectuellen Anschauung Schelling's ist zur Vermittlung gekommen, und damit der logische Begriff des objectiven Geistes erkannt worden.

Wenn nun auch dieser Begriff zur absoluten Wahrheit gemacht, und er innerhalb seiner Sphäre selbst nicht in seiner vollkommenen Vermittlung erkannt wurde, so ist die Aufgabe der Philosophie, diesen Begriff eben als das, was er ist, als das Negative des Positiven zu erkennen, und das Negative selbst einer Prüfung innerhalb seiner eignen Sphäre und wo es diese Prüfung nicht aushält, einer Umgestaltung zu unterwerfen, um es so als organisches Moment des Positiven in dieses selbst als negative Grundlage aufzunehmen.

Dieses Unternehmen ist die Vermittlung des negativen Systems Hegel's, als des Systems der abstracten Nothwendigkeit mit dem positiven System Schellings, als dem System der Freiheit, oder die Vermittlung des logischen Begriffs des Geistes mit der Idee des Geistes, als der Einheit der Vernunft und der Freiheit und damit zugleich die Versöhnung der Vernunft und der Erfahrung. Diese Vermittlung zwischen Hegel und Schelling wird nun unternommen von Weiße und dem jüngern Fichte.

Weisse.

Die formale Wahrheit und materielle Unwahrheit der Philosophie Hegel's, die gediegene Trefflichkeit ihrer Methode und die trostlose Kahlheit ihrer Resultate drangen sich mir auf und spornten mich zur Lösung des Widerspruchs an.

Ich behielt anfangs den ersten Theil Hegel's System (die Logik) als wahr bei und verwarf den andern als unwahr und suchte auf den ersten die positive Philosophie aufzuführen. Dieses mußte mißlingen, weil nichts halb geschehen kann. Ich fand mein Fundament untergraben fast an jeder Stelle. Daher soll nun von Neuem der Grund gelegt werden *). Ich stehe jetzt nicht mehr einsam, wie früher, die Lage der Dinge hat sich geändert, es steht Hegel's Anhängern ein Kreis von Männern, auf der neuen Lehre Schellings fußend, gegenüber. An beide Richtungen, welche die Philosophie der Gegenwart ist, wende ich mich zunächst **). Ich glaube, daß man in dem von mir nun eingeschlagenen Weg die durch den Geist der Zeit und der Wissenschaft selbst geforderte Vermittlung zwischen beiden, sich feindseelig entgegenstehenden Richtungen erkennen wird. In Bezug auf den Inhalt im Ganzen und Großen erwarte ich von dieser Seite der Schelling'schen Richtung keinen Widerspruch, da ich die Wissenschaft des absoluten Prius, von der Schelling neulich spricht, darin abgeschieden von dem Positiven zum erstenmale vollständig ausgeführt habe, eben so wenig auch in Bezug auf die Methode, die ich Hegel verdanke. Schwerer wird dieses Einverständniß in Ansehung der Realphilosophie seyn, über die sich diese Methode auch erstrecken soll ***). Hier wird die Unangemessenheit des Inhalts zur Form wieder entgegengehalten werden. Dagegen sage ich: daß jene Vernunftnothwendigkeit das nicht wäre, was sie ist, wenn sie sich nicht in das

*) Grundzüge der Metaphysik von C. H. Weiße. Hamburg 1835. Vorrede S. IV. V. VI.

**) Ebendas. S. VIII. XII.

***) Ebendas. S. X.

Positive hinein fortsetzte und diesem seine Form wesentlich bestimmte, wenn es sie auch nicht erzeugt und erschafft — die Form, in der es allein ist und Wahrheit hat. Diese Form der absoluten Denknothwendigkeit vermittelt die Erkenntniß jenes absolut nothwendig Seyenden. Denn ohne diese Form der Negativität und Nothwendigkeit würde das nur Positive und Freie undenkbar und unerkennbar bleiben.

Die Hegel'sche Schule hoffe ich zu überzeugen, daß ich leiste, was Hegel's Logik nur verspricht, daß sie überdieß unendlich Höherem und Reicherem, als sie unmittelbar zu bieten vermag, Raum läßt, welchen Hegel's Lehre den Raum verschließt. Auch die außer dem Kreis beider Richtungen stehen, hoffe ich nicht abzustoßen, sondern mich mit ihnen zu verständigen *).

Der weissagende Ausspruch Schellings: „es ist Zeit, daß der höhere oder vielmehr eigentliche Gegensatz hervortrete, der von Nothwendigkeit und Freiheit, mit welchen erst der innerste Mittelpunkt der Philosophie zur Betrachtung kommt," ist erfüllt; er ist der Lebenspuls der Philosophie der Gegenwart. Denn dieser Gegensatz von Nothwendigkeit und Freiheit spaltet die philosophische Welt in zwei feindliche Partheien **). Hegel's System ist, wie das des Spinoza ein System der Nothwendigkeit, und man nimmt Hegel nur beim Wort, wenn man sein System also bezeichnet. Hegel und seine Schule würden nichts einzuwenden haben, wenn man Wahrheit und Nothwendigkeit als schlechthin correlate Begriffe behandlen wollte. Nothwendig ist für alle, welche den Gegensatz der Nothwendigkeit und Freiheit für einen

*) Grundz. d. Metaph. S. VIII. XI. XII. XIII.

**) Ebendas. S. 3.

realen, keinen bloß idealen logischer Begriffsstufen halten, was nicht seyn kann, oder nicht anders seyn kann, als es ist. Den Gegensatz dazu bildet das auch nicht seyn, oder anders seyn Könnende und wird als frei bezeichnet. Diesen Gegensatz kennt Hegels Philosophie nicht. Können und Möglichkeit des Gegentheils sind ihm Kategorien, die nur für einen untergeordneten Standpunkt der Reflexion gültig in der absoluten Idee aufgehoben sind und für sie keinen Sinn und Bedeutung haben. Das Wahre ist Hegel nur ein Nichtnichtseynkönnendes, nicht ein Auchnichtseynkönnendes *). Schelling dagegen hat als das allein wahrhaft Seyende und Wirkliche das Auch nicht seyn oder Auch anders seyn Könnende ausgesprochen; sein System der neusten Zeit ist das System der Freiheit im Gegensatz und Kampf mit dem System der Nothwendigkeit. So haben sich Schellings Worte bewährt. Es muß nach diesem erst der Gegensatz des Subjectiven und Objectiven, des Idealen und Realen überwunden werden, womit die frühere Philosophie gerungen hat, ehe die absolute Identität des Gegensatzes der Nothwendigkeit und Freiheit eintreten konnte. Um die Lösung dieses Gegensatzes bewegen sich die beiden Systeme, und stehen sich so schrof einander gegenüber, daß der Gegensatz für beide keiner ist, weil Eines dem Andern die Wahrheit und das Recht zu seyn, abspricht**).

Schellings Freiheitssystem schließt sich auf jeden Fall an seine letzten Schriften an, deren Wahrheit er also nicht zurücknehmen wird. Diese Wahrheit ist aber, daß der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit in der That nicht dem

---

*) Grundz. d. Metaph. S. 5. 6. 7

**) Ebendas. S. 7—9.

Schein nach ein solcher ist, so daß die Freiheit nur Freiheit ist auf der Basis der Nothwendigkeit, die Nothwendigkeit nur Nothwendigkeit, insofern sie Form und Gesetz der Wirklichkeit eines Freien ist*). Das System der Freiheit steht der Lösung des Gegensatzes schon deswegen näher, weil es ein Bewußtseyn von dem Vorhandenseyn des Gegensatzes hat. Ich glaube, daß dieses System im Recht ist gegen das System der Nothwendigkeit und stelle mich auf seine Seite, wenn jenes als das wahrhaft Seyende allein das Auchnichtseynkönnende, dieses nur allein das Nichtnichtseynkönnende anerkennt. Die Wahrheit dieser meiner, mit dem System der Freiheit gemeinschaftlichen Überzeugung zu erweisen ist der Zweck gegenwärtigen Schrift (der Metaphysik), obgleich sie nur die Wissenschaft von dem Nichtnichtseynkönnenden darstellt. Wie sich der Widerspruch, der hierin zu liegen scheint, löst, ist die Darstellung selbst, die Möglichkeit der Lösung ist der Zweck der Einleitung**). Die Frage ist: ob die philosophische Wissenschaft das Positive durch sich selbst zu erfassen oder vielmehr durch die Betrachtung des Negativen hindurch zu dem Positiven aufzusteigen habe. In dieser formellen methodologischen Hinsicht stelle ich mich auf die Seite des Systems der Nothwendigkeit, in realer und objectiver Hinsicht auf die Seite des Systems der Freiheit. Ich lasse die Wahrheit der Nothwendigkeit nur als negativ zu und setze nicht dieses Nothwendige selbst, sondern sein Gegentheil, das Freie, das aber nur durch und vermöge jener Nothwendigkeit das Positive und Wirkliche ist. Die Wissenschaft dieses Nothwendigen, das zu ihrem Resultat das Nichtseyn des Nothwendigen und die alleinige Realität

*) Grundz. d. Metaph. S. 10.

**) Ebendas. S. 13. 14.

des Freien hat, ist die Metaphysik. So ist die Metaphysik die Wissenschaft der negativen Basis und des ewigen Gesetzes der Nothwendigkeit, ohne welche das Höchste weder das Höchste, noch überhaupt wäre*). Dieser Begriff enthält die zwei Momente: 1) das schlechthin Nothwendige 2) das in dieser Nothwendigkeit oder in dem unbedingten Seyn Nichtseyn, d. h. ein wesenlos oder unwirklich Seyendes. Diese Ansicht tritt in die Mitte zwischen zwei entgegengesetzten Ansichten, deren eine dem Nothwendigen eine schlechthin positive, die andere ihm auch nicht eine negative Wahrheit zuschrieb. Die Metaphysik verhält sich zum Positiven, wie die Mathematik zu diesem**). Der Inhalt der Metaphysik sind Begriffe, die zwar auch in dem natürlichen Bewußtseyn vorkommen, aber dort nicht als Objecte, als ein gegenständlicher Inhalt seines Denkens und Erkennens, sondern als ein der Objectivität des Erkennens mit der erkennenden und denkenden Subjectivität gemeinschaftliches Element, ohne welches weder ein Erkennen noch ein Seyn möglich oder denkbar wäre. Sie sind in diesem Bewußtseyn vorhanden als von selbst sich verstehende, d. h. deren Bedeutung für das Bewußtseyn oder deren Verstehen durch das Bewußtseyn nicht darin besteht, daß sie, als Gegenstände, von dem Bewußtseyn abgestoßen oder zum Bewußtseyn gebracht, sondern daß sie, selbst unbewußt und dennoch im vollsten, reinsten Besitz des Bewußtseins, den unveräußerlichen Grundstamm alles übrigen Besitzes, die unverrückbare Grundlage alles wechselnden Thuns und Leidens dieses Bewußtseyns bilden. Sie können daher nicht Gegenstände im gewöhnlichen Sinne ge-

---

*) Grundz. d. Metaph. S. 15—19.

**) Ebendas. S. 19, 21. 22.

nannt werden, weil es ohne sie gar keine Gegenständlichkeit geben könnte, weil durch sie das Seyn jedes denkbaren Gegenstandes ebenso, wie das Seyn des denkenden Bewußtseyn und über dieses beides noch der Gegensatz, in welchem beide zu einander treten, bedingt wird. Sie werden gegenständlich, und kommen zum Bewußtseyn, wenn das Bewußtseyn an der Wahrheit des zuvor von ihm als fest, als eben auch von selbst sich verstehend vorausgesetzten Gegensatzes von Object und Subject irre zu werden, d. h. wo seine Reflexion in eine höhere Erkenntnißweise überzugehen, wo in ihm die speculative Idee aufzudämmern beginnt. Richtig hat Kant die Aufgabe der Wissenschaft, die sich mit diesen Begriffen zu beschäftigen hat, in der Frage ausgesprochen: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich. Nicht Begriffe, d. h. nicht der gegenständliche Stoff der Thätigkeit ist das Apriorische, sondern die Thätigkeit des Urtheilens, die Verarbeitung des Erfahrungsstoffes, die Analysis und Synthesis dieses Erfahrungsstoffes. Weil jene ungegenständlichen Begriffe sich von selbst verstehende sind, deshalb ist auch ein Zweifel an ihrer Wahrheit unmöglich, sondern absurd und widersinnig. Es ist in diesen Begriffen das unmittelbare und daher selbstbewußtlose Bewußtseyn von der Wahrheit der Sache enthalten. Denn bei jeder Wahrnehmung oder Vorstellung eines Objects trägt das Bewußtseyn die Totalität dieser Urbegriffe in die Gegenständlichkeit des Objects hinein; alle und jede Gegenständlichkeit ist für das Bewußtseyn durch die Nothwendigkeit jener Begriffe bedingt; die Begriffe bleiben ihm, und können schlechterdings ihm nicht entzogen werden, auch wenn ihm alle und jede äußere Gegenständlichkeit entzogen würde *).

---

*) Grundz. d. Metaph. S. 33–37.

Dieses negative Absolute, welches Inhalt und Gegenstand der Metaphysik ist, ist die Totalität der abstracten Allgemeinbegriffe oder Categorien, die die nicht nicht seynkönnende Form oder Gesetzmäßigkeit alles daseyenden Wesenhaften und Wirklichen sind, die sich von selbst verstehen, die aber die Philosophie zum Bewußtseyn bringt, wie auch die Mathematik das sich von selbst Verstehende zum Gegenstand hat. Da der Gegenstand der Mathematik das ist, was an sich nicht Gegenstand ist, der Begriff als solcher, der reine gegenstandlose abstracte Begriff; so ist die Metaphysik die Wissenschaft des reinen Denkens oder die Wissenschaft a priori, d. h. die reine Vernunftwissenschaft, rationale Wissenschaft. Vernunft ist hier die Allgemeinheit des geistigen Selbstbewußtseyns und Erkennens entgegen dem trennenden, das Gegenständliche als Gegenständliches und Positives fassenden Verstand *). Der Inhalt der Vernunft ist die Totalität der metaphysischen Allgemeinbegriffe, durch den Besitz dieses Inhalts ist die Vernunft das, was sie ist. In der Vernunft herrscht die basische Vernunftthätigkeit vor, in dem Verstand wird darüber hinausgegangen. Der unendliche Verstand erhebt sich auf der basischen Vernunftallgemeinheit zur freien, positiven Gegenständlichkeit und bestimmt diese in ihrem Verhältniß zur Denknothwendigkeit, und wie er sich einerseits frei über diese Denknothwendigkeit erhebt, so wird er andererseits durch diese bestimmt. Der Verstand herrscht in den positiven Theilen der Philosophie über die basische Vernunftthätigkeit, über die Vernunft, wie diese in dieser Thätigkeit über den Verstand vorherrscht **). Die Allgemeinbegriffe hat man

*) Grundz. d. Metaph. S. 37. 38.

**) Ebendas. S. 45. 46. 47.

angeboren genannt. Der Besitz dieser Begriffe gehört nicht der Vernunft, sondern ist sie selbst, und zwar nicht erst jene active Vernunft, welche vielmehr das speculative Bewußtseyn über diesen Besitz ist, sondern schon die passive, die allgemeinmenschliche Vernunft. Angeborne Erkenntnisse besser als die Wiedererinnerung Platon's bezeichnen die Begriffe der Metaphysik als das zugleich objective und subjective Urwesen der Erkenntniß als Grundform aller Erkenntnisse, ohne welche nicht nur alle und jede reale Erkenntniß, sondern auch das einfache, nur partielle Daseyn eines Erkennenden undenkbar wäre. Aber so sind die angeborne Begriffe noch nicht Erkenntnisse. Man wollte durch den ungeschickten Ausdruck die objective Gültigkeit aussprechen, was mit dem Ausdruck Begriff nicht so hätte ausgedrückt werden können. Diese angeborne Begriffe kann man ebenso für Gott, als den menschlichen Geist gültig erklären. Sie machen die Natur Gottes, wie des Menschen aus. Daher hat sie Leibnitz ewige Wahrheiten genannt, die von Ewigkeit im Geist Gottes vorhanden gewesen seyen und der Inhalt der Weisheit Gottes gewesen seyen. Daher haben Neuere von einer göttlichen Vernunft oder Urvernunft gesprochen. Sie sind der ursprüngliche Inhalt der göttlichen Vernunft und durch diese auch der menschlichen.

Der Inhalt der Metaphysik sind daher mit einem Worte die Kategorien. Sie sind nur die Form und Gesetzmäßigkeit des Seyenden, ihre Wahrheit ist nur eine formale, die nicht sich selbst, sondern Anderes und nur im Andern sich selbst bejahen. Sie sind aber eine immanente Formbestimmung. Die Kategorien sind Realien, weil sie objective

*) Grundz. d. Metaph. S. 48. 49.

Nothwendigkeit oder Wahrheit haben, aber damit haben sie keine selbstständige Wirklichkeit. In Bezug auf diese Wirklichkeit sind sie nur nominal. So wird der Streit des Nominalismus und Realismus auf eine einfache, für beide Theile ehrenvolle und befriedigende Weise geschlichtet. Man kann die Metaphysik die Wissenschaft von dem Weltinhalt nennen *).

Die Kategorien werden in der Gestalt der Ewigkeit und Nothwendigkeit erkannt. Die Kategorien heißen Ideen, inwiefern in ihnen die Totalität enthalten ist und wiefern durch sie diese Totalität und umgekehrt sie durch Vermittlung der Totalität des Seyenden vom Geiste des Menschen erkannt werden. Die Metaphysik verhält sich zu Hegels System so, daß sie die Kategorien, welche das negative Absolute sind, in ihrem Gegensatz zu dem positiv Absoluten, zur freien Wirklichkeit erkennt. Die Kategorien sind nur das Object der Dialektik, der Methode der Metaphysik, nicht aber auch das Subject, sonst wird das Nichtseyende zum Seyenden gemacht. Dieser Dialektik ist jedes mögliche Erkennen unterworfen, aber die Wissenschaft ist nicht mit der reinen Kategorie, die ihren Inhalt und ihr Object ausmacht, unmittelbar identisch, aber sie ist innerhalb der freien Wirklichkeit das Fürsichseyn der reinen Kategorie. Der Anfang und Fortgang unserer Wissenschaft ist freie That des denkenden Geistes, die durch das Bewußtseyn, d. h durch das Gegenständlichmachen der Nothwendigkeit sich zur Wahrheit erhebt. Die Selbstbewegung des Begriffs hat den schiefen Sinn erhalten, daß man die Subjectivität des Begriffs mit der Objectivität der Sache verwechselt hat und

---

*) Grundz. d. Metaph. S. 54. 56—58.

die Bewegung des Begriffs als die Bewegung der Sache, d. h. der Kategorien durch sich selbst und unabhängig von dem sie erkennenden Geiste genommeu hat. Es ist der Begriff, der sich bewegt, nicht die Sache. Der sich nach dem Rythmus der Nothwendigkeit frei bewegende Begriff ist die Idee der Wahrheit oder Wissenschaft, welche innerhalb des Reichs der Freiheit die durch Freiheit d. h. zum Bewußtseyn ihrer selbst gelangte Nothwendigkeit, und somit die höchste, die allein vollständige Vermählung des Princips der Nothwendigkeit mit dem Princip der Freiheit ist*).

Die Metaphysik ist nicht der erste Theil des Systems der Philosophie; sie hat einen vorangehenden, dessen Aufgabe ist: das, was unserer Wissenschaft als Voraussetzung zu Grunde liegt, ihre Basis und ihren Ausgangspunkt, wie er geschichtlich entstanden ist, auch wissentschaftlich in methodischer Selbsterzeugung, entstehen zu lassen. Wäre freilich in unserer Wissenschaft das Subject unmittelbar Eins mit dem Object, wäre sie Logik in dem Sinne Hegels: so hätte sie ihren Anfang ebenso, wie ihr Ende nur in sich selbst, so müßte sie für das schlechthin Voraussetzungslose, ihr Anfang für den absoluten Anfang wie alles Seyns so auch alles wahren Erkennens gelten. Das der Lehre dieser Wissenschaft etwa Vorauszuschickende könnte dann nur eine subjective Vorbereitung des endlichen Geistes auf dieses Thun, das von ihm als absoluten Geiste gefordert wird, eine Einleitung zur Philosophie überhaupt, insofern diese für den endlichen Geist nicht ein Unmittelbares ist, sondern einer Vermittlung bedarf, seyn. Anders ist es aber, wenn

*) Grundz. d. Metaph. S. 60. 65. 71—75.

sich das System der Philosophie anders gliedert, wenn als dessen Subject nicht die Kategorie als solche, sondern der freie, von der Nothwendigkeit der Kategorie unterschiedene und sich unterscheidende Geist begriffen wird. Der Geist ist einer und derselbe vor und in der Metaphysik; die Thätigkeit, durch welche er den Standpunkt der Metaphysik gewinnt, ist ebensosehr Wissenschaft, wie die Thätigkeit auf diesem Standpunkt selbst. Zur nähern wissenschaftlichen Begründung sowohl des Ausgangspunktes unserer Wissenschaft, als überhaupt alles dessen, was ihr zur Voraussetzung dient, dient die Logik.

Logik und Metaphysik sind allgemein angenommene Ausdrücke für die zwei ersten Haupttheile des Systems der Philosophie. Die Aufgabe der Logik ist, von jenem ihrem nächsten Gegenstande, dem endlichen Denken und Erkennen, dem Thun des natürlichen und reflectirenden Bewußtseyns eine philosophische Rechenschaft zu geben; als der Metaphysik den Weg bahnend muß sie mit dem Begriff des endlichen zugleich auch den des unendlichen, d. h. des speculativen Denkens und Erkennens erklären. Diese beiden Aufgaben sind aber eins und dasselbe. Denn die innere, die wahre Natur des endlichen Denkens besteht eben darin, sich über sich selbst hinauszutreiben und zum speculativen zu erheben. Sie ist an und für sich schon eine und dieselbe mit der Natur des speculativen Erkennens nur noch unentfaltet und auf niederer Stufe zurückbleibend. Die philosophische Wahrheit des Begriffs dieser niedern Stufe besteht also eben darin, daß er dieselbe nach den Eigenschaften, die sie als solche Stufe hat, erfaßt, daß er in diesem Niedern schon das Höhere, sowie umgekehrt in dem Höhern das Niedere erkennt. Die Logik ist ihrem wahren Begriff nach nicht bloß Denk-

lehre, sondern Erkennnißlehre im vollen Umfange und bildet das Gegenstück zur Metaphysik als Seynlehre*).

Die Logik, indem sie den Geist in Gestalt des natürlichen Bewußtseyns, in Gestalt der zwischen Subject und Object einhergehenden und diesen Gegensatz als ein Letztes und Unüberwindliches voraussetzenden Erkenntnißthätigkeit vorfindet, hat zunächst die Aufgabe, das Wesen, die Natur dieses durchaus endlichen und nur auf endliche Gegenstände bezüglichen Thuns zum klaren Bewußtseyn zu bringen. Hier wird die Logik auf den entscheidenden Satz geführt, daß alles objective Erkennen auf der Negation der Negation beruht, d. h. es wird alles Nichtich vom Ich ausgeschieden, indem das Bewußtseyn entsteht, daß alle vermeinte Gegenständlichkeit des Erkennens nur im Subject, nur meine Affection, mein Zustand ist. Dieses Verneinen des Nichtichs schlägt in ein Bejahen um und in ein Verneinen des Ich. Alles Erkennen setzt den Gegensatz von Subject und Object voraus. Das Bewußtseyn fängt in Wahrheit mit einem Verneinen an; nur das idealistische Erkennen geht gar nicht aus dem Ich heraus**). Die Einsicht von der Befangenheit des natürlichen Bewußtseyns in den Schranken des subjectiven Ich ist schon Erhebung über sie. Denn die Schranken können nur als solche von dem ausgesprochen werden, für das sie keine mehr sind, oder sie sind keine mehr dem, welcher sie als Schranke ausspricht. Die Logik kommt in diesem Fortgang, in dem sie die endliche Subjectivität als Schranke setzt, zum Bewußtseyn, daß diese Subjectivität keine solche Schranke, sondern das erkennende Ich wahrhaft Subject-Objectivität

*) Grundz. d. Metaph. S. 77—79.
**) Ebendas. S. 80—82.

absolute Identität des Erkennens und Seyns ist. So findet die Logik durch weitere Analyse ihres Thuns als das Werkzeug oder reine Element des Thuns den durch Verneinung seinen selbst schlechthin bejahenden Vernunftbegriff und dieses ist ihm kein psychologisches Phänomen, sondern die reine ebenso subjective als objective Wahrheit selbst. Dieses ist das negative Absolute. Als die erste und einzige Wissenschaft wird die Darlegung jener reinen Denknothwendigkeit erscheinen, welche das abstracte oder apriorische Wesen des Bewußtseyns ausmacht. Der Inhalt dieser Wissenschaft sind die Kategorien, die als rein formale Begriffsbestimmungen nur das allgemeine Wesen jener Verneinung sind, durch deren Setzen in ihm sich das Bewußtseyn ein anderes zu bejahen vermag. Die Kategorien sind in dem Seyenden die absolute Bejahung des Seyns. In einem Lebendigen, in einem Bewußtseyn gesetzt, werden sie nie zu etwas Positivem, wohl aber zur Position als solcher. Ohne sie ist keine Position denkbar, sie sind aber an sich das reine Gegentheil alles Positiven. Die Denknothwendigkeit wird durch sie zur Realität in der Wirklichkeit. Wie die Metaphsik begränzt ist in ihrem Anfang durch eine ihr vorausgehende Wissenschaft, welche ihr sowohl ihr Object, als auch ihren Ausgangspunkt und Methode bestimmt: so ist sie es auch in ihrem Endpunkt oder Schluß, wo sie sich an andere Theile der Philosophie anschließt und in sie übergeht. Anfang und Schluß sind durch logische Betrachtungen zum voraus bestimmt, und mit dem Schluß sind die andern Wissenschaften bestimmt. Es ist nicht bloß für die Metaphysik, sondern ebenso sehr auch für das übrige System der Philosophie, daß die dialektische Methode geschichtlich aufgefunden ist und in der Wissenschaft der Logik

selbst wissenschaftlich begründet wird *). Die dialektische (metaphysische) Methode erweist sich auch durch das Reich der Wirklichkeit als die Bezwingung der auch im Freien noch gegenwärtigen Nothwendigkeit und setzt sich so lange fort, bis der Begriff des frei Wirklichen zur Totalität in sich und somit zur vollendeten Erfüllung oder Bezwingung der Nothwendigkeit in der Idee gelangt ist. Wie am Schlusse der Metaphysik die Dialektik der Kategorien abgebrochen wird durch die Wirklichkeit überhaupt, so wird sie auch von dem Realen selbst, das als Reales, als dieses Einzelne Gegenstand der Erfahrung und nicht mehr die philosophische Wissenschaft ist, aufgenommen und abgebrochen. Den Schluß des Ganzen bildet in der speculativen Theologie, als der letzten philosophischen Wissenschaft, ein Begriff, in dem Speculation und Erfahrung vollständig zusammenfallen, d. h. in welchem die Speculation nicht bloß irgend einen einzelnen ihrer Begriffe, sondern sich selbst sammt der Totalität ihres Inhalts aufhebt und an ihre Stelle einen nicht mehr besondern oder einzelnen, sondern allgemeinen und universellen Erfahrungsgegenstand setzt. So faßt die Logik den Begriff der dialektischen Methode als die lebendige Gegenwart und Wirklichkeit der Idee der Wahrheit, wie diese an sich oder als bewußtlose Potenz in allem Seyn und in aller Wirklichkeit, nach ihrer fürsichseyenden Actualität, aber nur in dem erkennenden Geiste ist **). Die Wissenschaft der Metaphysik reiht sich uns erstens als erstes Glied in die Trias ein, welche durch die drei großen Gegenständen alles objectiven Wissens, das Mathematische, die Natur und der Geist bezeichnet wird, zweitens entspricht

*) Grundz. d. Metaph. S. 84—87.

**) Ebendas. S. 88—90.

ihre Gliederung in sich selbst der Dreiheit der mathematischen Hauptobjecte, welches die Zahl, der Raum und die Zeit sind. Die erste dieser Triaden umfaßt das gesammte System der Philosophie mit Ausnahme der Logik. Der Inhalt der Logik enthält nämlich noch kein gegenständliches Wissen, sondern die Selbstverständigung des Geistes, seine Erhebung zum gegenständlichen Wissen und Erkennen, oder zur Idee der Wahrheit. Unter den objectiven Theilen des Systems ist aber die Metaphysik darum in dialektischer Ordnung der erste, weil ihr Gegenstand in den Gegenständen der übrigen Theilen, nicht aber umgekehrt diese in ihm, im Sinne der philosophischen Dialektik enthalten und aufgehoben ist und von ihnen vorausgesetzt wird. Die Metaphysik gliedert sich also nach dem Begriff der Zahl, des Raums und der Zeit in drei Theile und zwar in die Lehre vom Seyn, vom Wesen und der Wirklichkeit, als Seyn in der Zahl, dem Raum und der Zeit und entspricht der frühern Ontologie, Kosmologie und Psychologie *).

Weiße sucht den objectiven Begriff der reinen Vernunft des Geistes, welche Hegel für die Idee des Geistes genommen hat, durch eine diesen Standpunkt dialektisch begründende Wissenschaft, welche er Logik nennt, zu vermitteln. In der Logik wird das natürliche Bewußtseyn von seinem Gegensatz des Subjects und Objects befreit, und zu der Einsicht geführt, daß das erkennende Ich wahrhaft Subject-Objectivität, absolute Identität des Erkennens und Seyns ist, oder absoluter Vernunftbegriff, die reine, ebenso subjective, wie objective Wahrheit, oder das negative Absolute ist.

*) Grundz. d. Metaph. S. 92—98.

Dieses negative Absolute oder der reine Vernunftbegriff ist der Inhalt der Metaphysik. Sie endigt mit dem Begriff der Freiheit. Mit diesem, durch die dialektische Entwicklung des reinen Vernunftbegriffs oder der logischen Nothwendigkeit erhaltenen, Resultate wird nun die Dialektik abgebrochen durch die Wirklichkeit, und es beginnt nach dem reinen Denken das Reich der Erfahrung oder des Wirklichen. Das Princip des Wirklichen ist nicht reines Denken oder der logische Begriff, die reine Vernunft, sondern Wille und Freiheit. Ihre Äußerung ist That. Der Gottesbegriff, der aus der Metaphysik resultirt, ist noch ein leerer, abstrakter und daher ist damit Gott seinem wahren Wesen nach nicht bestimmt. Er ist in seinem Wirken und Seyn freie That, ewige That seiner selbst, sowie die Schöpfung seine That ist. Durch diese That giebt sich Gott selbst seine Bestimmtheit, und nur nach dieser weitern, frei gesetzten Bestimmtheit heißt er Gott, und als solcher ist er nur durch die Glaubenserfahrung des Christenthums zu erkennen. Die Metaphysik oder dialektische Philosophie soll die wahre Empirie erst möglich machen; denn das Wirkliche als solches ist Sache der Erfahrung, die Allgemeinbegriffe des Wirklichen in den realen Theilen der Philosophie sind nur die abstrakte, aber im Laufe dieser Realphilosophie concreter und immer concreter werdende Basis. Es wird die eine und dieselbe Dialektik, welche in der Metaphysik durch das Reich der abstrakten Kategorie hindurch geführt wird, auch durch die gesammte Wirklichkeit durchgeführt bis in der speculativen Theologie die Speculation und Erfahrung gänzlich zusammenfallen.

Der Standpunkt, auf welchen die Logik den Geist erhebt, ist der Geist als die reine Einheit des Denkens und Seyns oder der reinen Vernunftbegriff des Geistes und dieser ist

nach Weiße der absolute Geist als Idee der Wahrheit und die Wissenschaft der Wahrheit ist die Metaphysik, als die Wissenschaftslehre; sie ist die Basis der Philosophie. Die Idee der Schönheit verhält sich innerhalb des absoluten Geistes genau ebenso zur speculativen Idee, wie sich im Ganzen die Idee der Natur zu der logischen verhält. Daher ist die Wissenschaft von der Idee der Schönheit der zweite Theil der Wissenschaft vom absoluten Geiste. Der dritte und letzte Theil der Philosophie des absoluten Geistes oder der speculativen Theologie ist die Idee des Guten, die sich in drei Theile gliedert, 1) die Idee der Gottheit, 2) die Philosophie der Religion, in welcher die Gottheit in ihrer concreten Offenbarung in ihrem Erfahrungsbegriff erkannt wird, 3) die Ethik, welche das substanzielle Verhältniß des Menschen zu Gott, den Begriff des Guten und Bösen, der Erlösung, Seeligkeit u. s. w. enthält.

Weiße hat die Idee der Wahrheit in seiner Metaphysik*), die Idee der Schönheit in seiner Aesthetik**), und den ersten Theil der Idee des Guten in seiner Schrift: die Idee der Gottheit***) ausgeführt. Der Begriff der Gottheit wird abgeleitet aus der Idee der Wahrheit und Schönheit, die ihre Vermittlung und Einheit in der Idee des Guten erhalten. Die Idee der Gottheit wird durch die drei Beweisarten für das Daseyn Gottes, den ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen, welche als Stufenfolge in dem Begriff Gottes erscheinen, vermittelt.

---

*) Hamburg 1835.
**) Leipzig 1830.
***) Dresden 1833.

Sie sind ihm der Grundtypus der theologischen Wissenschaft und bilden einen dialektischen Cyclus unter einander analog der Metaphysik.

Während nun Weiße in seiner Logik nur den reinen logischen Begriff des Geistes zum Resultat hat, und mit ihm, wie Hegel, seine Metaphysik beginnt, und diesem reinen logischen Begriff für sich ohne alle Beziehung auf ein reales Princip, wovon er Begriff ist, absolute Gewißheit zuschreibt; geht Fichte in seiner die Metaphysik dialektisch begründenden Wissenschaft weiter und sucht ein Realprincip für die Metaphysik. Nachdem er dieses gefunden, vermittelt er die reine Form, den logischen Begriff desselben, so daß aus dieser Vermittlung dieses Realprincip selbst resultirt. Dieses ist ihm nun alles begründendes Princip der Wirklichkeit. Die Wissenschaft, in welcher er die reine Form oder den logischen Begriff dieses Realprincips und damit den logischen Begriff der Wirklichkeit überhaupt vermittelt, ist die Metaphysik, von ihm Ontologie genannt. Sie ist die Grundlage der Realphilosophie, der Natur- und Geistesphilosophie. Denn sie ist der logische Begriff der Wirklichkeit, der, indem er sich selbst begreift, oder sich vollkommen ausdenkt und vermittelt, zu dem Princip der Wirklichkeit selbst gelangt und so positiv wird, d. h. mit dem Realprincip oder Princip der Wirklichkeit in diese selbst einzuschreiten vermag. Dieses Realprincip ist absoluter Geist, absolute Persönlichkeit. Die reine Form oder reine Vermittlung desselben ist der Inhalt der Ontologie oder Metaphysik, als speculatives Denken, oder die apriorische Erkenntniß derselben. Die reale Vermittlung derselben, sein positiver Inhalt wird nicht erkannt durch reines apriorisches Denken, sondern nur durch die Erfahrung, welche als aposteriorische Erkenntniß jene apriorische ergänzt und und speculativ an-

schauendes Erkennen ist. So soll also die intellectuelle Anschauung Schellings, als die Einheit des Begriffs und der Realität, mit dem Hegel'schen System vermittelt werden, indem der logische Begriff Hegels, als die abstracte Nothwendigkeit zur Voraussetzung und Basis der Freiheit und Persönlichkeit Schellings gemacht wird, so daß diese Freiheit und Persönlichkeit aus jener Nothwendigkeit rein dialektisch resultirt und so durch die Metaphysik vermitteltes Princip der Wirklichkeit ist. Wie nun der logische Begriff die reine Form der intellectuellen Anschauung Schellings durch reines, apriorisches Denken erkennt, so erkennt das auf das reine Denkende folgende speculativ anschauende Erfahrungserkennen den realen Inhalt derselben. Und so soll Begriff und Realität, Vernunft oder Nothwendigkeit und Freiheit, apriorisches Denken und Erfahrung in Einheit treten.

J. H. Fichte.

Nach Weiße zerfällt die Lehre vom absoluten Geiste in die Idee der Wahrheit, welche in der Wissenschaft; der Schönheit, welche in der Kunst; der Güte, welche in der Gottheit, die ihr entsprechende Realität findet. So bildet die speculative Theologie nicht nur den Schlußstein des ganzen Systems, sondern alle Hauptfragen der Speculation können erst hier in letzter Instanz ihre Auflösung finden. Alles Vorhergehende ist daher, wenn auch nicht von bloß problematischer Wahrheit, doch lediglich Vorbereitung auf den höchsten Standpunkt, der erst am Ende des Ganzen erreicht wird.

Nach dieser Gesammtanordnung des Systems scheint das Ende des Systems ein neuer Anfang zu werden, der

von hinten Alles aufzulösen und umzugestalten droht, was bisher in ihm ausgemacht war. Die Ideen nämlich, deren Erörterung Weiße bis ans Ende aufspart, wie jene der Persönlichkeit Gottes, der Schöpfung, der freien Entwicklung der Kreatur aus sich selbst u. s. w. sind von so fundamentaler Bedeutung, daß sie durch das gesammte System hindurchgreifen und ihm das charakteristische Gepräge aufdrücken. Falls nun dieselben erst dann zur Sprache kommen, wenn alle speciellen Fragen der Natur- und Geistesphilosophie bereits erledigt sind: so bleiben sie entweder ohne rückwirkende und berichtigende Kraft für die ganze Ansicht in ihren frühern Theilen, wie es allerdings nach strenger Consequenz sich verhalten müßte; und wir haben dann zwei Philosophien nicht Eine. Oder es wird jenes höchste Resultat schon stillschweigend für die frühern Theile des Systems anticipirt, sie bereiten durch ihren Inhalt jene höchsten Ideen vor und leiten ihre wissenschaftliche Begründung ein, wie denn das Letzte wirklich die Meinung Weißes ist: so bleibt wenigstens der unbequeme Zirkel übrig, daß, wenn zuerst von der Folge zum Grund, von der Welt zu Gott aufgestiegen worden, nachher auf irgend eine Weise der Rückweg von Oben herab gesucht werden muß, um auf die einzig speculative Art des Beweises das Begründete wiederum aus seinem Grunde hervorgehen zu lassen. Immer wird man dazu gedrängt werden, nachdem man den Gipfel gewonnen, auch das Vorhergehende darnach von Neuem umzugestalten, wodurch die Form des Systems äußerlich auseinanderweicht. Wir erkennen jedoch in dieser Anordnung eigentlich nur ein noch nicht abgestreiftes Erbstück aus der Hegel'schen Lehre vom absoluten Geiste, welches dort ganz am Platze, hier aber schlechthin zu beseitigen seyn möchte. Dort ist es nämlich Gott selbst, der sich, wie

auf den vorhergehenden Stufen, so auch in den Momenten des absoluten Geistes dialektisch vollendet, daher er auch nur im creatürlichen Bewußtseyn Person wird. Weiße erhebt sich entschieden über den Begriff des absoluten Processes zur Idee der göttlichen Persönlichkeit: damit gewinnt Alles ein anderes Ansehen, und wie er dadurch dem Leichnam jener Philosophie zuerst Leben und Beseelung einhauchte; so ist diese Idee selbst viel zu umfassend für die gesammte Grundansicht in allen ihren Theilen, um bis ans Ende aufgespart zu werden. Vielmehr ist es nach unserer Ueberzeugung schon die Aufgabe der Ontologie oder Metaphysik, als der Lehre von den ewigen Ideen — dasselbe, was Hegel die Logik genannt hat — den Begriff der Gottheit bis zu jener Höhe zu vollenden, wodurch sie sich in ihrem Fortgang zur speculativer Theologie verklärt. Der Schlußstein der letztern wäre daher die Idee der absoluten Persönlichkeit Gottes, woraus sich der Begriff der freien Schöpfung als Basis der Natur und Geistesphilosophie, und damit der Übergang in die concreten Theile der Philosophie naturgemäß ergeben würde.

Der Hauptgrund, warum Weiße die speculative Theologie an das Ende der Philosophie stellt, ist, weil jene alle Bestimmungen aus der Philosophie des Geistes, wie Selbstbewußtseyn, Genius, Liebe, Güte, die er aus der Aesthetik ableitet, und sich in der Idee der Gottheit dialektisch concentriren mithin dieser ihre Entstehung geben, zu ihrer dialektischen Voraussetzung hat. Bedenken wir jedoch, daß gerade der Anfang des Weißeschen Systems im Wesentlichen noch mit dem Hegel'schen zusammenfällt, daß er sich daher auch denselben Einwendungen nicht ganz entziehen kann, daß ferner aus einem andern Anfang des Systems eine andere Stellung seiner einzelnen Theile sich ergeben könnte;

so käme es hier nur auf den Versuch an, des Resultats der speculativen Theologie, des höchsten Begriffs von Gott auf kürzerem Wege sich zu bemächtigen, um ihn nun auch an die Spitze der Philosophie stellen zu können. Indem wir nun diesen Versuch ausführen, so glauben wir uns gerechtfertigt, wenn wir zwar jene Gründe anerkennen, aber nicht von ihnen überzeugt, eine andere Anordnung befolgen *).

Der durchgreifende Grundmangel der Hegel'schen Philosophie besteht darin: mit der Idee von Gott nur bis zum Begriff des logischen Prozesses, der unendlichen Weltdialektik gelangt zu seyn, ohne den wahrhaften Begriff des absoluten Geistes, den der Persönlichkeit zu finden; überhaupt das große Princip, daß Alles Vernunft, Gedanke sey, auf das formelle der bloß logischen Momente des Denkens zurückbringen zu wollen. Nur eine Philosophie der Freiheit, nicht des Begriffs kann auch eine christliche werden. Dennoch steht, was nicht zu übersehen, wissentschaftlich betrachtet, der abstracte Begriff am Anfang der vollendeten Wahrheit, und nur durch jenen ist auch zu ihr zu gelangen. Es ist nämlich der große Gang speculativer Fortbildung, das Abstracte, als die Grundlage mehr und mehr in sich zu vertiefen, und sie selbst dergestalt zur Lebendigkeit und Freiheit fortzuführen. So enthält auch jener Standpunkt die Wahrheit nur nach ihren allgemeinsten Grundzügen und in halber Entwicklung begriffen **).

*) Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältniß. Von J. H. Fichte Heidelberg 1834. S. 29—32. Über Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philophilosophie. Erster kritischer Theil. Heidelberg 1832. S. 128. f.

**) Religion und Philosophie in ihrem gegenwärtigen Verhältniß.

Ohne Zweifel hat Schelling mit scharfem und treffendem Ausdruck die Mißkennung und den Mißbrauch der dialektischen Selbstbewegung des Begriffs im System Hegels bezeichnet, ebenso das gänzlich Ungenügende des Übergangs aus der Logik zum Positiven, der Natur und dem Geiste gezeigt. Wie nun in jener Mißkennung allerdings der eigentliche Grundfehler des Systems liegt, der sich durch alle Theile dahinzieht, und wodurch es zu jenen theils kahlen, theils monströsen Resultaten gelangt: so ist es doch in der That nur die Verwechslung des formellen Princips mit dem qualitativen oder positiven, was diesen Irrthum erzeugt hat, während die Entdeckung der absoluten Form der Wissenschaft sein großes und unbestreitbares Verdienst bleibt. Hegel ist Gründer der zweiten Vorwissenschaft der Philosophie, welche er Logik nannte, ohne sie freilich selbst bis zu ihrer Höhe hinaufzuführen und so den rechten Uebergang finden zu können in die concreten Theile der Philosophie, eben weil ihm der Begriff des Positiven und die Einsicht in sein Verhältniß zum Abstrakten gänzlich fremd blieb. Ebenso ist Kant Gründer der ersten speculativen Vorwissenschaft vom Princip des Selbstbewußtseyns und der Reflexion aus, freilich auch nur mit einem negativen Resultat aus einem ähnlichen Grunde, weil ihm die Seite der Objectivität als die ergänzende gleich ursprünglich nicht gegenwärtig war.

Das ungleich höhere Verdienst ist allerdings Schellingen zu Theil geworden, jenen ganzen vorbereitenden Umkreis zu durchbrechen, und das Resultat der bezeichneten Vernunftentwicklung genialisch zu anticipiren. Alles, was wirklich ist, ist Offenbarung eines in ihm Verborgenen und aus ihm sich Enthüllenden, zuhöchst eines Persönlichen aus positiver Freiheit. So ist das real Wirkliche nur die

Erscheinung des Ideellsten, und wie Idealismus und Realismus nach der frühern Bezeichnung Schelling's darin wahrhaft durchdrungen und Eins geworden sind; so soll es eben so sehr nach seinem jetzigen Ausdrucke mit dem einseitig leeren Rationalismus und Empirismus geschehen. Doch indem er das Standbild des lebendigen Gottes erhöhen will zu unvergänglicher Dauer; bedarf es dafür eines in sich gegründeten, ebenso unvergänglichen Fundaments *). — Wenn Schelling sagt, was Gott sey, das sey er durch sich selbst, er sey, was er seyn wolle, man habe nur seinen Willen zu erforschen, so macht sich die Anforderung geltend, zuerst und vor allem Weitern Rechenschaft abzulegen, was hier Wille und Wille Gottes heiße und ob selbst dieser sich ohne die Basis einer durchaus bestimmten, inhaltsvollen Substanzialität Gottes, und als an diese gebunden, dennoch ohne die Seite einer Nothwendigkeit in Gott gedenken lasse, aus welcher, wie aus seiner Grundlage oder seinem gediegenen Mittelpunkte, der göttliche Wille erst herwirkt und sich vollzieht; woraus die fernere Frage entsteht nach dem Verhältniß jener Nothwendigkeit und Freiheit in Gott, sammt allen damit zusammenhängenden Begriffen, womit das Bedürfniß formell-ontologischer Voruntersuchungen sich ankündigt. Wo anders, als gerade hier, auf dem rein apriorischen Wege, kann die große Lebensfrage der neuern, ja aller Speculation, nach der Persönlichkeit des Absoluten entschieden werden? So sehr Schelling der Menschen- und Creaturähnlichkeit Gottes das Wort redet; so nachdrücklich ist

---

*) Ueber die Bedingungen eines speculativen Theismus in einer Beurtheilung der Vorrede Schellings zu dem Werke von Cousin: über französische und deutsche Philosophie. Von J. H. Fichte 1835 S. 44—46.

zu erinnern, daß dieß kein Erfahrungsbegriff ist, sondern ein apriorischer, im reinen Denken zu findender sey und zwar hervorgehend aus der höchsten Vereinigung und Durchdringung aller andern ontologischen Begriffe, die in jenem der absoluten Persönlichkeit, wie in ihrem Gipfel und ihrer letzten Ergänzung zusammenlaufen. Nach Schelling stellt sich das Prius, das Absolute, das seinem Princip nach selbst schon Vernunft und Subjectivität ist, durch den Proceß der Welt- und Menschwerdung zur wirklichen Vernunft erwachend, damit in jene seine ursprüngliche Subjectivität wieder her. Statt jenes Realprocesses, aus welchem solchergestalt die Persönlichkeit Gottes hervorgehen soll, der aber, weil seine Erkenntniß lediglich aus der lebendigen Auffassung der Erfahrung hervorgegangen ist, die Einsicht in ein wahrhaft apriorisches, unabhängig von allen concreten Weltbegriffen zu erfassendes, persönliches Urwesen nicht gewähren kann, substituiren wir einen Denkproceß seines Erkennens: — nicht Gott selber, sondern das Denken Gottes potenzirt sich durch sich selbst und in rein immanenter That zu dieser höchsten Einsicht, aus keiner andern Ursache, als weil alles Denken an sich selbst schon, bewußtlos oder mit Bewußtseyn, ein Beziehen aufs Absolute, ein Ergründen dieses Begriffs ist, so daß die formelle Vollendung des Denkens in sich selbst mit der vollendeten Einsicht vom Wesen des Absoluten der Natur der Sache nach zusammenfällt. — Diese Einsicht wird nämlich damit in ihrem höchsten Resultate zugleich wiederum der Anfang und die Begründung der speculativen Theologie, indem sie, durch den Begriff der göttlichen Persönlichkeit hindurch, im Gedanken einer freien Offenbarung der letztern endet *).

*) Ueber d. Beding. eines spec. Theismus. S. 19—24.

Jene ontologische Wissenschaft soll an die Stelle der apriorischen Beweisen für das Daseyn Gottes treten, und hat die Bedeutung und das Resultat, daß er nicht nur das Daseyn des Absoluten überhaupt, sondern das Absolute als des Persönlichen erweisen soll. Der Grundsyllogismus, welcher sich durch seine ganze dialektische Verkettung hindurchzieht, kann so ausgedrückt werden: das Absolute ist nur als absolute Persönlichkeit zu denken; — welcher major Resultat wäre der gesammten dialektischen Entwicklung der Ontologie. Nun existirt aber ein Absolutes, so gewiß ein Nicht-Absolutes gegeben ist. Also u. s. w. Der Untersatz erhält seine Begründung in der Erkenntnißtheorie, welche in der Rehie der speculativen Grundwissenschaften die erste; und der Beweis von der Objectivität des Denkens und aller Denkbestimmungen ist. Die Grundvoraussetzung, die aber selbst wieder vor der ontologischen Denkentwicklung begründet werden muß, ist hier die Nothwendigkeit des Denkens als identisch mit der des Seyns oder daß die bloß logischen Denkbestimmungen als ontologische oder metaphysische des Seyns (der Wirklichkeit) gefaßt werden. Mit der Erkenntnißtheorie und Ontologie als Einleitungsdisciplinen ist der eigentliche metaphysische oder apriorische Theil der Philosophie oder die Lehre vom negativ Absoluten nach Schellings Ausdruck geendigt, aber zugleich auch darin der Uebergang in die positive Philosophie, — also gerade dasjenige gefunden, was Schelling als die Schwierigkeit des speculativen Fortgangs bezeichnete, mit dem bloß Negativen oder nicht nicht zu Denkenden heranzukommen ans Positive.

Bei mir tritt nämlich durch die vorhergehenden Theile vorbereitet, hier der zweite Hauptwendepunkt ein, wodurch

das Denken, nach innerer Nothwendigkeit sich ergänzend, hinzuweisen hat auf die Anschauung des eigentlich Realen, auf den in der Wirklichkeit unendlich sich offenbarenden persönlichen Gott, mit dessen apriorischer Anerkennung es selber geendet hat. Die „lebendige Anschauung" congruirt mit dem Denken, zugleich die farblose Abschattung seiner Allgemeinbegriffe reich auswirkend und specialisirend.

Die Ontologie, als die Lehre von dem negativ Absoluten oder von den logischen Allgemeinbegriffen hat in doppelter Art die Nothwendigkeit ihrer Ergänzung durch das Positive zu begründen, einmal indem sie nachweist, nur das Denken des Abstrakten zu seyn, einem Erkennen des Concreten, Vollen, Wirklichen gegenüber, das sie nicht ist, wohl aber es fordert, begründet, vorbereitet; sodann indem sie sich nicht verbergen kann, wie alle ihre Begriffe und Gedankenverhältnisse mit dem Charakter der Nothwendigkeit behaftet sind, zunächst im Gegensatz mit einer Welt der Freiheit, zu welcher das Nothwendige ferner jedoch zugleich in ein Verhältniß treten muß. Dieses Verhältniß zwischen abstracter Nothwendigkeit und concreter Freiheit und der Übergang aus jener in diese, damit also die Vermittlung jenes Gegensatzes, ist daher die höchste Aufgabe der Ontologie.

Die Kategorien laufen an dem Faden ihres Widerspruchs in die Ideen als in ihre Wahrheit zurück; und auch hier sind sie die bewegenden Momente, diese in die höchste Idee, die des Geistes, der Freiheit und Persönlichkeit hinaufzutreiben, welche als das Höchste, allein Widerspruchlose und Widerspruchlösende, aus ihnen sich erhebt, wie sich der Zwang der Naturprocesse im Geiste zur freien Idealität aufhebt, zum Vermögen über seinen Gegensätzen zu schweben, und sich dem Einen oder dem Entgegengesetzten frei hinzugeben, zur Selbstbestimmung. Diese Ergän-

zung der Nothwendigkeit durch die Freiheit mit Aufweisung des immanenten Übergangs aus jener in diese hat die Ontologie zu vermittlen. So erhebt sie sich zum wahrhaften Theismus, zur Idee eines persönlichen Gottes, der die Nothwendigkeit als unauflösliche Basis hat, und nur so freies Wesen ist. Diese Wirklichkeit der Freiheit ist also nur in einem persönlichen Geiste. Gleichwie die Dialektik der Ontologie zu immer concreteren und zur Spitze derselben, der Persönlichkeit hindrängt, so zeigt sich, daß überhaupt das Höchste, die volle Wirklichkeit, nur in der Form der Person, der unendlich sich vermittlenden Einzelheit eingehen kann. Wie durch die ontologische Vollendung dieses Princips das äußere Abstractum eines Absoluten sich in die Person Gottes am Anfang der Welt verklärt; so vollendet sich auch die Schöpfung und darin die göttliche Offenbarung nur in dem Gipfel einer Persönlichkeit, dem Mittler, durch welchen allein auch die übrigen concreten Persönlichkeiten und geistigen Mächte in die Einheit mit Gott aufgenommen werden kann. Mit der Persönlichkeit Gottes als Resultat der Ontologie endigt nun auch diese, als negative Dialektik. Hiermit ist aber allem Apriorischen zugleich auch seine Schranke angewiesen. Das Persönliche, welches sich als das allein wahrhaft Existirende gezeigt hat, kann nun nicht mehr a priori erkannt werden*).

So soll die Ontologie Vorbereitung und Begründung des Schelling'schen Princips der positiven Philosophie seyn.

Die Ontologie ist die Wissenschaft von den ewigen Formen in die sich alles concret-Wirkliche (Gott und Welt)

---

*) Ueber die Bedingung eines speculativen Theismus. S. 26—30. 31—33.

unendlich einbildet. Sie ist gegensatzlose Gewißheit des Absoluten als schlechthin sich Verwirklichenden. Sie kommt durch Ausscheidung des allein nicht zu Abstrahirenden zu ihrem Standpunkt und ihr Inhalt sind die reinen Denk- und Seynsformen, d. h. Wirklichkeitsformen. Sie ist die reine Wissenschaft, die Natur und Geistesphilosophie, die angewandten. Es giebt also für Gott, Natur und Geist eine doppelte Erkenntniß, apriori und aposteriori. Das System der Kategorien steigert sich durch allmähliges Fortschreiten von den abstracten zu den concreten Begriffen in einer dreifachen Stufenfolge. Zuerst ist es die Sphäre der einfachen oder verhältnißlosen Begriffe, welche in der Entwicklung der Grundkategorien des Seyns bestehen. Erster Theil der Ontologie. Sodann die Sphäre der Verhältnißkategorien, oder der Begriffe, welche nicht an sich, sondern nur in Beziehung auf ihre ergänzende Gegenhälfte gedacht werden können. Sie bestehen in der Entwicklung der Grundkategorie des Wesens: zweiter Theil der Ontologie. Beide vollenden die Lehre von den Kategorien. Wie aber die Kategorien des Seyns die spätern Verhältnißbegriffe nur entwickelt schon in sich enthalten und darin als in ihre entfaltete Wahrheit zurücklaufen; ebenso drängen die Verhältnißbegriffe hinauf in die Ideen, als die Sphäre der realen, nur in der Totalität der Wirklichkeit ihren Ausdruck und ihr Gegenbild erhaltenden Begriffe. Dieß ist die Ideenlehre, als der dritte erst vollendende Theil der Ontologie*). Die einfachen und Verhältnißkategorien, welche den ersten und zweiten Theil ausmachen, sind nur Glieder und für sich einseitige Momente einer höhern

---

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Die Ontologie. Heidelberg 1836. §. XVIII. XX.

Begriffstotalität, der Ideen, in der allein sie sind und in deren Zusammenhang sie nur ihre Wahrheit haben. Das System der Kategorien (für sich) besteht sonach in den solchergestalt auseinandergezogenen oder in ihre innere Momente zerlegten Ideen, daher jeder dieser Momente an sich selbst mit dem Widerspruch behaftet ist, nicht die Totalität zu seyn, der sie forttreibt bis zur vollständigen Ergänzung in der wiederhergestellten Idee. Dieß ist der Charakter der negativen Dialektik, welche im ersten und zweiten Theil oder in der Kategorienlehre statt hat. So geht die Ontologie durch den Widerspruch zu einem Realen, das nicht mehr mit dem Widerspruch behaftet ist, zu den Grundformen und Vorbildern der Wirklichkeit. So wird die Ontologie Ideenlehre. Hier erhält der dialektische Fortschritt die positive Bedeutung der Ergänzung. Die Ideen nämlich als Principien der Wirklichkeit und schlechthin sich realisirende Begriffstotalitäten drücken gleichfalls Realverhältniß aus. Der Fortgang innerhalb der Ideenlehre ist vorbildlich. Der Realproceß der Welt und der Ideen in ihrem Verhältniß zu einander stellen die ewigen Weltformen dar, in die sich das Universum unendlich realisirt und zum System auswirkt, wärend dieses von den Kategorien in ihrer Vereinzelung durchaus verneint werden muß. Die Begriffe sind nur Begriffs-Momente der Ideen und reichen gar nicht an die Wirklichkeit, wärend die Ideen die einzigen Beweger und Gestalter sind. Wenn sich sämmtliche Ideen in der Idee des Geistes enden und bewahrheiten, so ist damit die Bedeutung des Weltprocesses ausgesprochen, denn in beiden drängt sich Alles zur Hervorbringung dieser höchsten Idee, und im Universum und in der Ontologie ist Gott die höchste, allen Widerspruch lösende Idee, der Gipfel aller Dinge und Gedanken. Wenn dieses Pantheismus

seyn soll, so ist nicht zu vergessen, daß die Begriffsverhältnisse der Ontologie durchaus den Charakter der Ewigkeit, Nichtgenesis, Zeitlosigkeit an sich tragen, wie denn Zeit und Raum gar keine ontologischen Kategorien und Ideen, sondern nur Anschauungsformen des Realen und Positiven sind. Jene Ideenlehre demnach, welche ontologisch in die höchste Idee ausläuft, bezeichnet nicht eine reale, in die Zeit eintretende Weltgenesis, einen erst durch die Wirklichkeit der Schöpfung zu vollendenden Proceß in Gott, durch welchen er, als Person sich erst realisirte, sondern die dialektische Entwicklung dieser höchsten Idee in ihrer Ewigkeit, welche alle andern Formen und Denkbestimmungen zu ihrer ontologischen Voraussetzung hat. Der Übergang aus den untergeordneten Ideen in die höchste oder absolute drückt demnach nur das ewige Verhältniß Gottes zugleich in und über der Welt aus*).

So wird die Ideenlehre in ihrem höchstem Gipfel und in ihrer Wahrheit speculative Theologie. Die absolute Persönlichkeit ist nämlich die höchste Idee und die erschöpfende Definition Gottes. Als Ziel und Resultat ergiebt sich hiernach dieser absolute Theismus, welcher die Wahrheit aller andern nicht vollendeten Standpunkte ist. Diese erhalten in ihm ihre Vollendung. Jede Hauptkategorie und Idee nämlich als zugleich eine untergeordnete Definition des Begriffs von Gott, wird einem bestimmten Ausdruck des religiösen und speculativen Gottesbewußtseyns entsprechen, wodurch die Ontologie zugleich die Principien einer innern Geschichte der Religionen und Philosopheme vom ontologi-

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Die Ontologie. §. XXIII—XXV.

schen Standpunkt aus enthält, gleichwie die Erkenntnißlehre die Principien sämmtlicher Philosophien vom Standpunkt des Selbstbewußtseyns. Mit der höchsten Religion ist daher allein auch der Standpunkt der wahren Philosophie gewonnen. Wie die Erkenntnißlehre der Beweis für das Daseyn Gottes ist, so die Ontologie ein Beweis vom Wesen Gottes. Die Ontologie ist aber nur Formwissenschaft. Die höchste Idee der Urpersönlichkeit ist nur der höchste Formbegriff. Gott ist nur seinem apriorischen Formbegriff nach vollständig erkennbar. Es fällt unser Denken Gottes in keinem Sinne zusammen mit dem göttlichen Selbsterkennen, oder wäre nur approximativ als mit ihm verwandt zu deuten; vielmehr zeigt es sich generisch davon verschieden, indem jenes nur apriorisch, dieß durchaus positiv und concret ist *).

In jenem Übergang der Ontologie zu speculativ theologischer Geltung vernichtet sich jedoch zugleich das negativ dialektische Princip oder die apriorische Nothwendigkeit durch ihre eigne Vollendung. Die tiefste Durchdringung aller abstracten Kategorien, wie Ideen hat zu zeigen, daß noch unverhüllt, undurchdrungen, kurz nicht ausgedacht die Idee der Persönlichkeit, Freiheit, als das einzig Wahrhaftige ihnen zu Grunde liegt. Hierin allein ist Wahrheit, d. h. formell betrachtet, Widerspruchlosigkeit, positiv ausgedrückt: lebendige Aufhebung des Nothwendigen in Freiheit und Geist. Und wie der Geist der Ausleger der Natur ist, so ist die Idee des absoluten Geistes die zusammenfassende Auslegerin aller untergeordneten, sie nur zersplittert und einseitig darstellenden Ideen. In der höchsten Idee, in der alle Widersprüche und Einseitigkeiten vermittelt

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Die Ontologie. §. XXVII.

sind, erlischt die Geltung der negativen Dialektik, die sich nur am Widerspruche und im Aufweisen nothwendiger Begriffsergänzung fortbewegen konnte. Eine höhere Erkenntnißweise wird gefordert und ein anderes methodisches Princip derselben. Die negative Dialektik stieg von den Theilen zum Ganzen, von der Einseitigkeit zur Totalität auf, die possitive ist progressiv, vorabsteigend von dem Gipfel der erreichten absoluten Idee, um diese, die höchste Wahrheit, in ihrer weitern Selbstbewährung darzulegen. Hier ist der Fortgang innerhalb der Wirklichkeit, die immer vollere Bewährung eines an sich schon realen (real sich verwirklichenden) Princips, kurz Leben und Freiheit desselben. Diese positive Dialektik ist die Dialektik der speculativen Theologie und der concreten Systeme der Natur und Geistphilosophie. So vollendet sich das Princip des Apriorismus und der ontologischen Nothwendigkeit und erzeugt darin seine eigene Vernichtung, wird bloße Grundlage oder Kehrseite der eigentlichen Wahrheit und Realität, welche sich aus ihm durch seine Negation und Ueberwindung erhebt.

Sonach bedarf der Apriorismus einer doppelten Ergänzung: der ersten innerhalb seiner selbst, indem die negative Dialektik sich zur positiven steigert, welche ontologisch in der speculativen Theologie als der analytisch dialektischen Erschöpfung der Idee der Urpersönlichkeit ihre Ausführung findet. Darin endet aber die Bedeutung des Apriorischen überhaupt, weil von hier das Gebiet der Freiheit beginnt. Die positive Offenbarung dieser Person Gottes, seine Thaten, können nur in der Wirklichkeit der Dinge erfahren werden. Dies ist die zweite und Hauptergänzung des gesammten Apriorismus; es ist der Übergang in eine speculative Empirie, welche die Welt als die schöpferische That Gottes erkennt, und das Kunstwerk des göttlichen Verstandes

und Willens in ihr darzustellen hat. Dies unendlich Concrete der Natur und des Geistesuniversums ist aber zugleich der gegenbildliche Beleg für jene ewigen Weltformen und Ideen der Ontologie. Wie diese nämlich daselbst als die Wirklichkeits- oder Offenbarungsformen Gottes erkannt worden sind, oder abstract ausgedrükket, als dialektische Erschöpfung dieses Begriffes: so ist jenes Concrete, die Unendlichkeit des Weltinhaltes, die erfüllte Wirklichkeit dieser göttlichen Offenbarung. Wir erleben darin das Höchste und Ideellste, den sich verwirklichenden Willen Gottes, in unmittelbare Nähe und Realität, wodurch die Erfahrung Eins mit der Speculation und der Gegensatz des abstracten Denkens und des positiven Erkennens völlig ausgeglichen und versöhnt wird. Hiermit schließt selbstbewußt die Ontologie, weil sie über sich hinausführt, und die eigenen nothwendigen Schranken sich gegeben hat *).

Weiße faßt den Geist in seiner Logik und Metaphysik als die subjective und objective reine logische Vernunft auf, und steigt somit bis zum Negativsten seines Wesens herab. Daß der Geist in seiner Logik als bloße subjective reine logische Vernunft genommen ist, zeigt sich darin, daß das Resultat der Logik nur die objective reine logische Vernunft ist. Er steigt also zu dem Negativsten, nicht nicht zu Denkenden des Geistes herab, um aus ihm durch die dialektische Nothwendigkeit seines reinen Begriffs d. h. durch den Begriff der subjectiven und objectiven logischen Vernunft zur Idee des Geistes oder zum realen Geist

---

*) Grundzüge zum Systeme der Philosophie. Die Ontologie. §. XXIII—XXXII.

selbst zu gelangen. Er stellt sich demnach auf den Standpunkt Hegels, um ihn selbst aus seinem eignen Princip rein dialektisch über sich hinaus zum Gegentheil seiner selbst zu treiben, und so das Grundprincip oder den Standpunkt Schellings dialektisch zu begründen. Durch den reinen logischen Begriff der Vernunft soll dialektisch, d. h. durch das Ausdenken seiner reinen Form der logischen Nothwendigkeit die Idee der Freiheit als Realprincip der Wirklichkeit resultiren. So wäre der Übergang vom Hegel'schen Nothwendigkeitssystem zum Schelling'schen Freiheitssystem ein immanenter, rein dialektischer Übergang. Im reinen Begriff der logischen Vernunft oder Nothwendigkeit liegt die Idee der Freiheit und des wirklichen Geistes, so daß jener Begriff nur dialektisch ganz entwickelt, ausgedacht werden muß, um in sein Gegentheil, die Freiheit und den wirklichen Geist überzugehen. So wird das Princip der Wirklichkeit rein dialektisch gefunden, mit welchem dann in dieselbe eingeschritten wird, um das Reale durch Erfahrung zu erkennen. Denn mit dem Ende der Metaphysik hört das apriorische, reine Denken auf; es wird durch die Wirklichkeit abgebrochen, um nun als das Nichtseyende oder die reine Form der Wirklichkeit nicht sich selbst, sondern ein anderes, als sich selbst, das Positive, die Wicklichkeit zu setzen, und sich dadurch selbst von Stufe zu Stufe aufzuheben, bis es an den höchsten und letzten Punkt der Wirklichkeit angelangt, sich ganz aufhebt, und nur das wirklich Seyende und sich als das Nichtseyende in diesem Seyenden realisirt. Es tritt an die Stelle des apriorischen Denkens oder das Denkens des reinen Begriffs der logischen Vernunft das aposteriorische, durch die Erfahrung vermittelte Erkennen des Geistes, worin sich die logische Vernunft nur als das Negative des Positiven dadurch erweist, daß sie sich als Negatives in

dem Positiven setzt, d. h. sich aufhebt und das Positive als Positives, oder als das allein wahrhaft Wirkliche, das, was ist, setzt.

Der Übergang Weiße's aus dem Negativen ins Positive, aus der subjectiven und objectiven logischen Vernunft zur Idee des Geistes, zum wirklichen Geist ist kein rein dialektischer, weil der Gegensatz der logischen Vernunftnothwendigkeit und der Freiheit, nach Weiße selbst, ein realer, kein idealer logischer Begriffsstufen ist. Steht dieses fest — und es steht bei Weiße selbst so fest, daß er darauf gerade seinen und Schelling's Fortschritt über Hegel gründet — so ist nur die Alternative möglich: entweder das durch die reine Dialektik der logischen Vernunft resultirende Princip der Wirklichkeit, die Freiheit, die Idee des Geistes oder der wirkliche Geist ist nur der logische Begriff in einer höhern Potenz, wie der absolute Geist Hegel's, und die Wirklichkeit ist dann immer nur logische Realität, und man kommt so nie zur eigentlichen realen Wirklichkeit: oder der Übergang aus dem logischen Begriff zum Princip der Wirklichkeit und damit in diese selbst ist kein rein dialektischer, sondern ein realer, also ein qualitativer, der nicht aus der reinen Dialektik des logischen Begriffs vermittelt werden kann. Weiße sagt selbst, daß am Schlusse der Metaphysik die Dialektik der Kategorien durch die Wirklichkeit abgebrochen werde. Aber woher kommt denn die Wirklichkeit? Ist sie Resultat der Dialektik der Metaphysik; so ist sie keine Wirklichkeit, sie ist aber nicht Resultat jener Dialektik, so liegt in dieser kein Grund zum Abbrechen. Der logische Begriff als solcher hat seiner Natur nach keinen Trieb, über sich hinauszugehen in ein von ihm real Verschiedenes; er hat nur den Trieb, das zu werden, was er an sich ist. An sich ist er aber das Gegentheil der

Wirklichkeit, ihr realer Gegensatz, der innerhalb ihrer selbst, oder so lange man bloß im reinen Denken steht, niemals hervortritt, eben weil er ein realer Gegensatz ist. Wenn die logische Idee Hegel's in die Natur übergeht, so ist dieser Übergang kein qualitativer, sie wird nicht durch die Wirklichkeit abgebrochen, weil es für sie keine Realität giebt, als welche sie schon an sich ist, oder weil es für sie nur logische, keine reale Wirklichkeit giebt. Bei Weiße ist aber die Sache eine andere; ihm ist der Gegensatz des logischen Begriffs und des wirklich Seyenden ein realer.

Weiße nimmt die Kategorien, wie Hegel, als das durch sich selbst Gewisse, selbst das Absolute; sie sind ihm nicht nur die nicht nicht seyn könnende Form des wirklich Seyenden und der Wirklichkeit, oder die logische Vernunft des Geistes, ohne welche sie nicht gedacht werden können, sondern sie haben als Form für sich selbst betrachtet auch absolute Evidenz und Wahrheit, ihre Evidenz ist ihm größer, als selbst die des göttlichen Daseyns, des wirklich seyenden Gottes. Daher beginnt er auch seine Metaphysik voraussetzungslos oder nur mit dem reinen logischen Vernunftbegriff in seiner äußersten Abstraction, dem Seyn=Nichts, ohne die Möglichkeit eines solchen Anfangs und Fortgangs zu begründen, und ohne nachgewiesen zu haben, daß jenes Seyn=Nichts wirklicher logischer Vernunftinhalt, und mithin objectiv logischer Gedanke oder speculative Kategorien sind.

Fichte dagegen geht in seiner Erkenntnißlehre bis zu dem Realprincip für die Metaphysik zurück und vermittelt in derselben die reine Form desselben, so daß durch diese Vermittlung das Realprincip als bestimmtes resultirt. Im subjectiven Idealismus seines Vaters sieht er den Wendepunkt, wo das subjective Ich aus seiner bloßen Subjectivität heraustritt und zu Gott übergeht, und sich nur als die Offen-

barung Gottes begreift. Von seinem Sichalleinwissen, in dem es in die höchste Gottesferne getreten war, geht es zum Gottwissen über. Indem das Bewußtseyn in diesem Idealismus der Reflexion alle einzelne Objectivität und Realität in sich verflüchtigt und abgethan hat, erfaßt es sich darin in seiner Allgemeinheit als Abbild (Bewußtseyn) des absoluten, schlechthin ihm gegenwärtigen Inhalts. So erfaßt sich das Bewußtseyn an sich (in seiner Allgemeinheit) als Zweites, Abgestammtes, als Abbildung und Offenbarug eines unbedingt Seyenden. Das Absolute ist so der einzige Inhalt des Bewußtseyns. Alles in und für das Bewußtseyn ist lediglich die Offenbarung Gottes in ihm. — Als Wissen von Gott hat aber das Bewußtseyn den Quell der Wahrheit in sich selbst gefunden und es wendet sich dazu, diese göttliche Offenbarung in sich zum entfalteten Bewußtseyn zu bringen. Somit hat sich das Bewußtseyn durch seine höchste Selbsterkenntniß hindurch zum speculativen Erkennen fortbestimmt: es ist das denkende Entwicklen der Offenbarung Gottes im Bewußtseyn, was hiernach einziger Inhalt der Philosophie, wie alles Bewußtseyn bleibt, indem jene nie aufhört, formell ihren Augpunkt im Selbstbewußtseyn zu haben. So ist die Philosophie nur Selbstorientirung oder Selbstvollendung des Bewußtseyns in sich selber *). Gott, der hier auf der ersten Stufe des speculativen Erkennens erkannt wird, ist nur noch in der höchsten Abstraction gefaßt, und die Form der speculativen Erkenntniß ist absolute Vernunftanschauung, ursprüngliche Gewißheit Gottes, Glaube, Ahndung. Dieses ist nun entweder der religiöse Standpunkt Jacobi's oder die speculative

---

*) Das Erkennen als Selbsterkennen. Heidelberg 1833. S. 274—285.

Genialität Troxler's. Die zweite Stufe des speculativen Erkennens ist das speculative Denken als das dialektische, und der Standpunkt Schelling's (in seinem frühern Systeme) und Hegel's. Die dritte Stufe ist das speculativ anschauende Erkennen, als die höchste und letzte Stufe, worin alle Erkenntnißstufen versöhnt sind, die Offenbarung Gottes die einzige Realität und einziger Gegenstand alles Erkennens, Theosophie.

Hiermit ist nun ein Realprincip für die Kategorien gefunden, und dieses ist nun das Positive, die Kategorien bewegende und die Kategorien das Negative, die sich als das Unwirkliche und Todte nicht selbst bewegen können. Der reine Begriff des Positiven oder Realprincips oder des sich selbst verwirklichenden Absoluten ist nun der Inhalt der Ontologie. Sie ist daher nur die Vermittlung der reinen Form des Wirklichen, ohne an sich selbst zu seyn, also nur in allem Seyenden das schlechthin Nothwendige und Gemeingültige, die Vollendung des reinen, apriorischen Denkens. Sie ist gesonderte Wissenschaft, erweist aber selbst überall ihre Einseitigkeit, Unvollständigkeit und nur particuläre Geltung in ihrer Totalität sowohl, als auch an jedem ihrer einzelnen Formbegriffe. Gleichwie schon vorbildlich in der Erkenntnißlehre die Ergänzung des reinen Denkens durch das speculativ anschauende Erkennen gefordert wurde, so erhält auch das reine Denken der Ontologie seine Ergänzung in den realen Wissenschaften, d. h. der Natur und Geistesphilosophie. Die Ontologie ist die reine Wissenschaft, und diese realen sind die angewandten. Wie sich nun die Offenbarung Gottes im Realen vollziehe, darüber weiß die apriorische Denknothwendigkeit nichts, wohl aber kann mit Nothwendigkeit gezeigt werden, daß der logische Denkzwang aufhört. Dieß ist das Ende, welches sich die Ontologie selbst giebt

durch Forderung eines über ihre ganze Auffassungsweise hinausreichenden Erkenntnißprincips. Sonach bedarf der Apriorismus einer doppelten Ergänzung, innerhalb seiner selbst, indem sich die negative Dialektik zur positiven steigert, und einer zweiten Hauptergänzung des gesammten Apriorismus durch die Erfahrung in der Natur- und Geistesphilosophie.

Die Erkenntnißlehre Fichtes geht über aus der Selbsterkenntniß des subjectiven Geistes in die Erkenntniß Gottes, welche ihm die speculative Erkenntniß ist. Gott ist aber auf den drei Stufen der speculativen Erkenntniß nicht Geist, oder Persönlichkeit, also nicht Gott. Dieses ist nur die Folge einer noch unvollkommenen oder unwahren Selbsterkenntniß. Das wahre Wesen des Menschen ist objectiver Geist. Wenn er also eine vollkommene Selbsterkenntniß erlangt hat, so erkennt er sich als objectiver, die Wahrheit als seine Selbstgewißheit wissender Geist, und als Ebenbild Gottes in einem immanenten Verhältniß zu Gott, dem absoluten Geiste. Die vollkommene Selbsterkenntniß enthält unmittelbar die Erkenntniß Gottes, als absoluten Geistes, oder absoluten Persönlichkeit. Jede unwahre und unvollkommene Gotteserkenntniß ist immer nur die Folge der unwahren und unvollkommenen Selbsterkenntniß, und entspricht jedesmal der bestimmten Stufe der Selbsterkenntniß. So als sich der menschliche Geist in den Systemen der objectiven Selbstbegründung nur nach seiner Naturwesenheit erkannt hat, wurde Gott auch nur als blinde, reale und logisch-ideelle Naturnothwendigkeit, oder als bloße Natursubstanz und als logischer Begriff aufgefaßt. Und da dieses nicht Gott ist, weil nur die absolute Persönlichkeit Gott genannt werden kann, so wurde Gott mit dem menschlichen Geiste confundirt und es entstanden die verschiedenen Sy-

steme des Pantheismus, welche wir bisher in Folge dieser Confundirung kennen gelernt haben. Die Einheit des Denkens und Seyns, des Subjects und Objects, des Geistes und der Natur ist der objective menschliche Geist und darin eben besteht seine Ebenbildlichkeit Gottes. Als nun die Philosophie der subjectiven Selbstbegründung diese Einheit nicht finden konnte, wurde der menschliche Geist aus seinem eignen Wesen getrieben, über seine bloße logische Subjectivität hinauszugehen zu dieser Einheit. Diese war nun eben der objective Geist. Aber die Philosophie der objectiven Selbstbegründung nahm diese Einheit für Gott und confundirt so den objectiven menschlichen Geist mit Gott, woraus die verschiedenen Systeme des Pantheismus entstanden; denn Gott ist nicht die Einheit der Natur und des Geistes, oder der natürlichen und geistigen Welt, welches Pantheismus ist, sondern die absolut wirkliche Einheit seiner selbst. Und da diese absolut wirkliche Einheit Gottes selbst die Welt nur als ihr Abbild und Ebenbild setzt; so ist Gott auch die abbildliche und ebenbildliche Einheit der Welt, aber auch nur in diesem Sinne Einheit der Welt, nämlich als That der absolut selbstverwirklichten Einheit seiner selbst. Jene Systeme des Pantheismus confundirten aber das Ebenbild mit dem Urbilde und so wurde die Immanenz der Welt in Gott Confundirung beider. Der objective menschliche Geist verabsolutirt sich in allen Formen seines Wesens, und bringt so die verschiedenen Formen des Pantheismus hervor. Es ist dieser daher nur die Folge der falschen Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes.

Indem nun Fichte aus dem subjectiv-logischen Idealismus seines Vaters, welcher die Einheit des Denkens und Seyns, des Geistes und der Natur nicht finden konnte, weil das subjectiv-logische Ich sich zum Absoluten gemacht

hat, unmittelbar zu Gott übergeht und ihn als diese gesuchte Einheit erfaßte, mußte er ebenfalls dem Pantheismus anheimfallen und sollte es auch die sublimirteste und gesteigerste Form desselben seyn. Er nennt diese Einheit des Denkens und Seyns, welche er in seinem speculativen Erkennen gefunden hat, selbst nur das Absolute (ein Ausdruck, unter welchem die feinern Systeme des Pantheismus ihre Verabsolutirung und damit Confundirung des menschlichen Geistes mit Gott versteckten), bemerkt, daß er sich erlaubt habe, den Begriff des Absoluten Gott zu substituiren, wiewohl in streng philosophischer Sprache jenes noch nicht Gott zu nennen sey, weil unter Gott der Begriff eines unendlichen Geistes verstanden werde. Aber jenes Absolute sey doch Gott, der sich im Bewußtseyn offenbare und im weitern Fortgange seine abstracte Absolutheit im Erkennen zu Gott verkläre. Aber wie kann von einem abstrakten Absoluten, das noch nicht wirklich Gott ist, gesagt werden, es offenbare sich im Bewußtseyn, wenn nicht das Wort Offenbarung in dem vagsten, unbestimmtesten und uneigentlichsten Sinne genommen wird? Offenbaren im eigentlichen wahren Sinne kann sich nur der persönliche Gott. Von einem solchen kann aber auf den verschiedenen Stufen der speculativen Erkenntniß bei Fichte keine Rede seyn; denn er soll selbst erst persönlich werden. Auffallend muß es dabei noch seyn, daß Fichte die erste Stufe der speculativen Erkenntniß, wo das Absolute noch in seiner abstractesten Form als der sich dem Bewußtseyn offenbarende Inhalt der speculativen Erkenntniß erscheint, als den religiösen Standpunkt Jacobis bezeichnet; als wenn nicht gerade Jacobi gegen das Absolute in dem abstracten und concreten Sinne immer als gegen den größten Irrthum protestirt hätte, und nur einen persönlichen Gott für Gott, jenes Absolute aber für einen Götzen erklärt

hätte! Wie könnte auch sonst der Standpunkt Jacobis ohne Ironie über ihn selbst ein religiöser genannt werden? Endlich wie kann Jacobi's Standpunkt als eine Stufe des speculativen Erkennens vorkommen, da er entschieden auf dem Standpunkt der bloßen Subjectivität stehen blieb und jede speculative Erkenntniß durchaus läugnete?

Wir sehen nun wo die Wurzel des eigentlichen Grundirrthums des Fichtischen Systems liegt: nämlich in der unvollkommenen und unwahren Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes, oder in der auf halben Wege stehen gebliebenen Erkenntnißtheorie. Er geht von der Selbsterkenntniß des subjectiven Geistes zu Gott über, statt zur Selbsterkenntniß des objectiven Geistes und durch die Selbsterkenntniß dieses zur Erkenntniß Gottes überzugehen. Im subjectiven Geiste kann Gott nicht gefunden werden, sondern nur im objectiven, daher blieb Gott den Systemen der subjectiven Selbstbegründung der Philosophie unerreichbares Jenseits. Da nun Fichte nicht von der Erkenntniß des subjectiven Geistes zur Erkenntniß des objectiven Geistes übergieng, so hatte er auch durch die Erkenntniß des menschlichen Geistes Gott nicht erkennen können; und die sich in Gott vernichtende Reflexion ist nur der verzweiflungsvolle Sprung des subjectiven Geistes in dem dunklen Abgrund des Absoluten, nicht um sich in Gott zu finden, sondern zu verlieren, oder vielmehr Gott in sich zu verlieren, indem er sein objectives Wesen zu Gott machte. Der nebulose Ausdruck Offenbarung Gottes verdeckte nicht nur diese Confundirung, wie es das Ansehen hat, sondern enthüllte sie vielmehr. Denn wenn Fichte immer wiederholt, daß nun mit der speculativen Erkenntniß nur die einzige Realität das sich

offenbarende Absolute in einem Andern sey, was es doch *selber* sey*), und der einzige Inhalt der Offenbarung im Bewußtseyn sey, indem die Philosophie nie aufhöre, *formell* ihren Augpunkt im Selbstbewußtseyn zu haben, und in allen ihren Theilen nur das Eine, *in sich* bleibende Bewußtseyn oder die *Selbstorientirung des Bewußtseyns in sich selbst* sey**): so ist gerade damit das herbeigeführt, was vermieden werden soll: Gott mit dem menschlichen Geiste confundirt. Und wenn man Fichten vorgeworfen hat, er trete auf den Standpunkt Kant's zurück, weil er das subjective Bewußtseyn des Geistes gegen die sich ihm offenbarende Objectivität für sich festhalte, und nicht aus ihr heraus in die Unendlichkeit seines Wesens, den objectiven Geist, trete, so hat dieser Vorwurf allerdings einen Grund, und es zeigt sich hier nur, daß Confundirung zugleich Trennung, oder Äußerlichbleiben der zu Einenden ist. So hatte der ältere Fichte z. B. den menschlichen Geist von Gott getrennt, weil er jenen zum Absoluten gemacht hat.

Das Bewußtseyn muß allerdings in sich bleiben, aber ein objectives, sich selbst und in sich selbst Gott erkennendes werden.

Fichte geht aber nicht vom subjectiven zum objectiven Geist über, um in ihm Gott zu erkennen, in die Immanenz mit Gott zu treten, sondern nimmt den objectiven Geist, als die Einheit des Geistes und der Natur, abermals für das Absolute wie die bisherigen Systeme der objectiven Selbstbegründung gethan haben, und fällt so abermals in Pantheismus. Das Absolute Fichte's, wie es sich in der

---

*) Ontologie. S. 5.

**) Das Erkennen als Selbsterkennen. S. 284. 289.

Erkenntnißlehre, in der Ontologie und Realphilosophie, der Natur- und Geistesphilosophie entwickelt, ist der logische Begriff und die Idee des menschlichen Geistes. Daß das Absolute auch in den objectiven Wissenschaften der Ontologie und Realphilosophie nur der objective menschliche Geist ist, ist nothwendige Folge der Erkenntnißlehre, oder der Selbsterkenntniß des Geistes. Dieses zeigt auch die Ausführung des Systems überall und verläugnet so nicht sein durch die Erkenntnißlehre gewonnenes Grundprincip. So ist ihm Gott nur die höchste Idee, die höchste Persönlichkeit, nur die Einheit, die Eine Allgegenwart in der Fülle der Gegensätze, der sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Gegensätze vermittelt; die Einheit in der Unendlichkeit und die Unendlichkeit in der Einheit, ewiges Selbst aber nur im Verhältniß zu den endlichen ein solches oder die höchste Persönlichkeit unter den andern. Denn absolute Persönlichkeit setzt unendliche Unterscheidung wie Beziehung auf ein selbstgegebenes Andere voraus. Gott muß als absolute Person in sich und doch sich gegenüber haben kreatürlich begränzte Geister *). Daher ist er auch nur als schöpferische Einheit zu denken, wenn auch die urbildliche Welt von der zeitlich wirklichen (S. 396) unterschieden wird. Die ewige Selbsterzeugung Gottes ist nur ewige schöpferische Thätigkeit. Hier ist also Gott überall als die bloße Einheit der Welt bezeichnet. Daher ist auch Gott als Weltschöpfer noch gar nicht als Dreieiniger zu fassen. Er ist als solcher nur die weltschöpferische Vernunft. Diese schöpferische Offenbarung in die Welt ist die unmittelbare Folge seines Seyns, der ewig und allein Ge-

*) Ontologie §. IV. V. VI. XXV. Anmerk. XXVII. S. 468. f. 503. 512. f. 515.

zeugte, der ewige Sohn des Vaters. Die Erlösung vollendet erst den Begriff Gottes und hierin kann Gott erst als Dreieiniger gefaßt werden. Der heil. Geist ist die hergestellte Einheit zwischen dem göttlichen und kreatürlichen Ich *).

So ist denn durch Weiße und Fichte auch die Idee des menschlichen Geistes zum Absoluten gemacht, und der Pantheismus in seiner sublimsten, höchsten und letzten Form hervorgetreten. Hiermit sind nun alle möglichen Formen desselben zur Wirklichkeit gebracht nnd damit ist die objective Selbstbegründung, in welcher sich alle möglichen Formen des Pantheismus bisher entwickelt haben, zu ihrer höchsten Spitze und Vollendung gekommen und hat ihr Ende erreicht. Daß Weiße selbst negativer ist, als Fichte und tiefer im negativen Princip Hegels wurzelt, hat er in der Darstellung seines Verhältnißes zu Fichte vor Kurzem selbst gezeigt **). Seine Erkenntnistheorie oder Logik nimmt einen viel negativern Standpunkt der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes ein und hat ein ganz negatives Resultat, mit welchem seine Metaphysik beginnt. Ebenso kommt bei ihm die speculative Theologie ans Ende des Systems, wie bei Hegel. Gott resultirt als absolut wirkliche Persönlichkeit in der That durch die wirkliche Welt. Fichte sucht ein positives Resultat durch die Erkenntnißlehre zu gewinnen, und dieses stellt er, nachdem er es nach seinem rein formellen Wesen in der Ontologie vermittelt hat, als Grundprincip der Wirklichkeit, als die absolute Persönlichkeit in der speculativen Theologie dar, welche als letzter Theil

*) Religion und Philosophie. S. 40.

**) In den Blättern f. literar. Unterhaltung.

in die Ontologie selbst fällt, freilich nur nach seinem Begriff, der daher erst in der Welt realisirt wird.

Es hat sich hierin gezeigt, daß man nicht innerhalb des Hegel'schen Systems stehen bleiben des dialektisch, mit rein dialektischer Nothwendigkeit über sich hinaus in das System der Freiheit treiben kann; daß mithin der Übergang aus dem logischen Begriff des Geistes zu der Idee desselben kein rein dialektischer, durch bloßes reines apriorisches Denken zu vermittlender ist. Es hat sich gezeigt, daß man das System Hegels, wenn es als organisches Glied in einem positiven Systeme, als das Negative auftreten soll, durch ein ganz neues Grundprincip völlig umbilden, und es durch dieses höhere und wahre Grundprincip ganz neu erzeugt werden muß. Es selbst ist keiner Steigerung fähig, weil sein Grundprincip ein rein formelles, und die bloß reine Form keiner Steigerung fähig ist. Nur das Positive ist einer Steigerung fähig. Das rein Negative oder die bloß reine Form kann daher nicht etwa durch das Positive, oder durch Erfahrung ergänzt werden. Dieses ist Halbheit, ein die Speculation nicht wahrhaft fördernder Synkretismus. So lange vom Positiven selbst nicht ausgegangen wird, kann man nicht objectiv fortschreiten und im System der Philosophie nicht die Ordnung der Dinge selbst herstellen. Dieses ist der Maaßstaab für die Beurtheilung der Vermittlungsversuche zwischen Hegel und Schelling von Seiten Weißes und Fichtes, in welche hier nicht weiter eingegangen werden kann. Hier sollte nur die Fortbildung der Idee der Philosophie in ihnen gezeigt werden.

Nur wenn durch die vollkommene Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes das wahre Princip alles Seyns und

zeugte, der ewige Sohn des Vaters. Die Erlösung vollendet erst den Begriff Gottes und hierin kann Gott erst als Dreieiniger gefaßt werden. Der heil. Geist ist die hergestellte Einheit zwischen dem göttlichen und kreatürlichen Ich *).

So ist denn durch Weiße und Fichte auch die Idee des menschlichen Geistes zum Absoluten gemacht, und der Pantheismus in seiner sublimsten, höchsten und letzten Form hervorgetreten. Hiermit sind nun alle möglichen Formen desselben zur Wirklichkeit gebracht nnd damit ist die objective Selbstbegründung, in welcher sich alle möglichen Formen des Pantheismus bisher entwickelt haben, zu ihrer höchsten Spitze und Vollendung gekommen und hat ihr Ende erreicht. Daß Weiße selbst negativer ist, als Fichte und tiefer im negativen Princip Hegels wurzelt, hat er in der Darstellung seines Verhältnißes zu Fichte vor Kurzem selbst gezeigt **). Seine Erkenntnistheorie oder Logik nimmt einen viel negativern Standpunkt der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes ein und hat ein ganz negatives Resultat, mit welchem seine Metaphysik beginnt. Ebenso kommt bei ihm die speculative Theologie ans Ende des Systems, wie bei Hegel. Gott resultirt als absolut wirkliche Persönlichkeit in der That durch die wirkliche Welt. Fichte sucht ein positives Resultat durch die Erkenntnißlehre zu gewinnen, und dieses stellt er, nachdem er es nach seinem rein formellen Wesen in der Ontologie vermittelt hat, als Grundprincip der Wirklichkeit, als die absolute Persönlichkeit in der speculativen Theologie dar, welche als letzter Theil

*) Religion und Philosophie. S. 40.

**) In den Blättern f. literar. Unterhaltung.

in die Ontologie selbst fällt, freilich nur nach seinem Begriff, der daher erst in der Welt realisirt wird.

Es hat sich hierin gezeigt, daß man nicht innerhalb des Hegel'schen Systems stehen bleiben des dialektisch, mit rein dialektischer Nothwendigkeit über sich hinaus in das System der Freiheit treiben kann; daß mithin der Übergang aus dem logischen Begriff des Geistes zu der Idee desselben kein rein dialektischer, durch bloßes reines apriorisches Denken zu vermittlender ist. Es hat sich gezeigt, daß man das System Hegels, wenn es als organisches Glied in einem positiven Systeme, als das Negative auftreten soll, durch ein ganz neues Grundprincip völlig umbilden, und es durch dieses höhere und wahre Grundprincip ganz neu erzeugt werden muß. Es selbst ist keiner Steigerung fähig, weil sein Grundprincip ein rein formelles, und die bloß reine Form keiner Steigerung fähig ist. Nur das Positive ist einer Steigerung fähig. Das rein Negative oder die bloß reine Form kann daher nicht etwa durch das Positive, oder durch Erfahrung ergänzt werden. Dieses ist Halbheit, ein die Speculation nicht wahrhaft fördernder Synkretismus. So lange vom Positiven selbst nicht ausgegangen wird, kann man nicht objectiv fortschreiten und im System der Philosophie nicht die Ordnung der Dinge selbst herstellen. Dieses ist der Maaßstaab für die Beurtheilung der Vermittlungsversuche zwischen Hegel und Schelling von Seiten Weißes und Fichtes, in welche hier nicht weiter eingegangen werden kann. Hier sollte nur die Fortbildung der Idee der Philosophie in ihnen gezeigt werden.

Nur wenn durch die vollkommene Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes das wahre Princip alles Seyns und

Lebens gefunden worden ist, kann rein objectiv, die natürliche Ordnung der Dinge selbst herstellend vorwärts geschritten werden. So lange dieser Anfang nicht gefunden ist, ist das Ende der Selbsterkenntniß auch nicht gefunden und umgekehrt; so lange wird aber das absolute Princip der Wirklichkeit ein mehr oder minder gemachtes seyn, mag es als die äußerste Abstraction, als das reine Seyn=Nichts, welches gar keine speculative Kategorie selbst nach Hegel'schen Grundsätzen ist, oder wie sonst auftreten. Die Philosophie sucht alsdann noch ihren objectiven Anfang. Es ist dieses aber die Arbeit des Geistes von Jahrtausenden, und der menschliche Geist kann nicht ruhen bis er sie vollendet hat. Damit ist die Philosophie freilich nicht vollendet, sondern ist nur an einen großen neuen Anfangspunkt gestellt, und wirkt central auf Alles ein, und zieht es in ihren Kreis; sie hört auf, ausschließend zu seyn und wird versöhnend, positiv.

Weiße und Fichte führen die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes nicht aus, sondern bleiben auf halbem Weg derselben stehen; denn durch diese Ausführung würden sie auch zu einem positiven, absoluten Anfang, zu jenem Alles, sich und die Welt erklärenden Princip und so zu einem wahrhaft objectiven, die natürliche Ordnung der Dinge herstellenden Fortgang des Systems gelangen. Die Philosophie sucht nur diesen Anfang, um positiv oder objectiv fortschreiten zu können. So lange sie diesen Anfang nicht gefunden hat, hat sie auch das Ende der Selbsterkenntniß nicht gefunden und sie bleibt noch immer in der Dialektik des regressiv zu dem letzten, absoluten Grund aufsteigenden menschlichen Selbstbewußtseyns, um durch diesen absoluten Grund progressiv oder positiv zu werden, d. h. sich in und aus ihm zu begründen. Die Systeme der Selbstbegründung, welche noch nicht bis dahin gelangt sind, fallen

selbst als Momente in diese Dialektik der Selbsterkenntniß des Geistes.

Hat man den positiven, absoluten Anfang durch die vollkommene Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes noch nicht gefunden, so wird man immer einen künstlichen Anfang an die Stelle des wahren setzen, und daher auch immer nur einen künstlichen, nicht wahrhaft objectiven Fortgang, und somit auch immer nur ein künstliches System der Philosophie, welches nicht die natürliche Ordnung der Dinge selbst herstellt, erhalten. Weiße und Fichte haben nun die Dialektik der Selbsterkenntniß im obigen Sinne nicht vollbracht. Daher blieben sie auch im Hegel'schen Systeme stehen, und suchten dieses innerhalb seiner Sphäre rein dialektisch über sich zum Gegentheil seiner selbst, zum Positiven und real Wirklichen, zum wirklich Seyenden hinauszutreiben. So erkannten sie weder vollkommen die Natur des Negativen, das seiner Natur nach keine solche Steigerung zuläßt, noch auch des Positiven, das nimmermehr aus solcher Steigerung dialektisch folgen kann. So kommen sie daher auch nicht zum wahrhaft Positiven, oder wirklich Seyenden. Denn dieses ist das absolute Prius des Negativen, und kann daher nimmermehr als die höchste Spitze, der höchste dialektische Entwicklungspunkt dieses resultiren. Mit Einem Worte: der Übergang aus dem logischen Begriff des Geistes, oder der abstracten Nothwendigkeit zur Freiheit, der Vernunft zum Geist ist kein rein dialektischer, sondern ein realer, nicht durch reines Denken, sondern durch Denken und Erfahrung zugleich zu vermittlender. Aber auch in diesem letzten Falle ist es doch nur der Übergang der objectiven Vernunft zum objectiven und also menschlichen Geiste, mithin ein in die Dialektik der regressiv

zu ihrem Grunde aufsteigenden Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes gehörender. Ist diese Selbsterkenntniß vollendet und dieselbe zu ihrem absoluten Grunde gekommen, so wendet sich die Dialektik um und wird progressiv. Hier also in der Selbstvermittlnng des absoluten Geistes findet überhaupt der Übergang von dem Begriff desselben zu ihm als wirklich Seyendem nicht statt, sondern dieser ist das Prius, und sein Begriff das Posterius, ohne welches jenes zwar nicht ist, aber nicht durch welches es ist. Dieser Übergang vom logischen Begriff zum wirklichseyenden Geiste, so daß dieser als Resultat der Dialektik des logischen Begriffs hervorgehen soll, ist kein wahrhaft objectiver, oder in der Vermittlung des absoluten Geistes selbst vorkommender. So lange man aber dieses annimmt, hat man das Wesen des wirklich seyenden Geistes noch nicht erkannt.

Hieraus nun wird der Standtpunkt Weiße's und Fichte's vollkommen erkannt, wiefern sie nämlich den logischen Begriff mit dem wirklich seyenden Geiste vermittelt haben. Ihr ganzes System bis dahin, wo sich der Geist nicht bloß als Begriff, sondern auch real vermittelt und verwirklicht hat, fällt noch in die Dialektik des regressiv seinen Grund suchenden menschlichen Geistes, oder der Selbsterkenntniß desselben. Beide gehen aber hier nicht denselben Weg. Weiße, dessen Erkenntnißlehre oder Logik negativer ist, als die Fichte's, geht zum reinen objectiven Begriff des Geistes in der Metaphysik fort, und dieser Begriff erfüllt sich oder erhält wirkliches objectives Daseyn in der Ästhetik und wird real in der speculativen Theologie. Fichte dagegen sucht schon in der Erkenntnißlehre den realen Geist seinem Begriff nach, und sucht ihn nun in seiner formellen Wesenheit in der Ontologie oder Metaphysik zu vermitteln, so daß die speculative Theologie selbst in die-

selbe fällt. Mit dem so vermittelten Realprincip geht er nun aus der Ontologie in die Wirklichkeit, aus dem reinen Denken in die Erfahrung, um dem Begriff des Geistes objective, empirische Realität zu geben. Aber bei beiden ist der objective menschliche Geist abermals mit Gott confundirt. Denn daß Gott hier nur der objective Geist ist, zeigt sich darin, daß er nur durch die Welt in ihrem reinen Begriff und objectiven Daseyn Wirklichkeit erhält, mithin nur die Einheit der Welt ist. Dieser Irrthum, wie er die Systeme beider Philosophen in ihrer ganzen Entwicklung beherrscht, hat seinen Grund darin, daß beide den Hegel'schen Pantheismus des Begriffs als dialektische Grundlage ihrer Systeme annehmen, und durch eine Potenzirung desselben über ihn hinausgehen wollen. Der Pantheismus ist Weiße und Fichte nach ihrer ausdrücklichen Erklärung die Grundlage ihres Theismus, oder ihres persönlichen Gottes. Weiße's Begriff des persönlichen Gottes ist die höhere Einheit des pantheistischen und deistischen Standpunkts, welcher letztere aber wieder in dem Pantheismus Schelling's und Hegel's umschlägt, und durch die dialektische Erhebung über letztern soll jene Einheit als die Blüthe und Wahrheit hervorgehen *). Und Fichte sagt, „was am Pantheismus wahr ist, die unverbrüchliche Einheit Gottes mit der Welt, diese Wahrheit wird durch den Theismus nur weiter geführt, damit aber berichtigt und verklärt, indem Gott hier zugleich als das urpersönliche begriffen wird. Der Pantheismus muß Grundlage jenes Theismus seyn, so daß jener den Leib, dieser die Seele bildet **)."

---

*) Die Idee der Gottheit. S. 251. 257 u. a. a. O.

**) Religion und Philosophie. S. 37.

Hierin eben liegt der Grundirrthum Weiße's und Fichte's, der Grund ihres eignen Pantheismus, der nur eine Potenzirung des Hegel'schen ist, und der Grund, warum sie glauben, man gewinne den wahren, über Hegel's Pantheismus hinausgehenden und ihn aufhebenden Gottesbegriff durch dialektische Steigerung dieses Pantheismus. Der Pantheismus wird als die unverbrüchliche Einheit Gottes mit der Welt angesehen, welche bei Hegel nur als der logische Begriff entwickelt, und daher noch unvollkommen entwickelt ist, daher diese logische Einheit ihre Ergänzung durch den Begriff der Freiheit und Persönlichkeit erhalten soll.

Wir sehen hieraus, daß, wie von Hegel der logische Begriff des objectiven Geistes verabsolutirt und mit Gott confundirt wurde, von Weiße und Fichte die Idee, oder der wirklich seyende objective Geist. Aber da dieser nur durch Steigerung des logischen Begriffs erlangt ist, so ist es auch nicht der wirklich seyende objective Geist, sondern eben der logische Begriff des objectiven Geistes. Dieser wird also auch von Weiße und Fichte nicht in seinem wahren Wesen erkannt und vermittelt, sondern postulirt. Nur deswegen, weil der wirklich seyende objective Geist doch im Grunde nur der logische Begriff desselben ist, ist auch eine Confundirung desselben mit Gott möglich. Denn wäre der objective Geist wirklich erkannt worden, so war eine solche Confundirung unmöglich, er hätte sich nicht als das Absolute, sondern als das, was er ist, und Gott als seinen Grund und zwar als absoluten Geist oder als wirklichen Gott erkannt, und wäre in seinen Grund zurückgegangen, um sich in und aus ihm zu begründen. Mit der vollkommenen Selbsterkenntniß ist der Pantheismus unmöglich. Aber gerade dieser Widerspruch, daß der objective Geist als wirklich seyender im Gegensatze zum logischen Begriff und

als die Wahrheit desselben hier behauptet wird, und doch damit der Pantheismus nicht besiegt ist, bringt das Wesen des Pantheismus in seiner sublimsten und gesteigersten Form zur Offenbarung und zum Selbstbewußtseyn, und damit auch die Einsicht hervor, daß der menschliche Geist noch nicht in der Wahrheit seines Wesens erkannt, und die Selbsterkenntniß desselben noch nicht erlangt ist. Diese Einsicht führt denn zu dieser Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes und bildet so den Übergang aus der objectiven Selbstbegründung in die absolute.

So ist nun durch die Systeme der objectiven Selbstbegründung das Wesen des objectiven Geistes vermittelt und erkannt worden, und damit aber auch das Selbstbewußtseyn über die Verabsolutirung des objectiven Geistes, und über das Wesen des Pantheismus in all seinen Formen und Gestalten. Dieses ist das positive Resultat der objectiven Selbstbegründung. Die Immanenz der Welt in Gott, welche der Pantheismus begründen wollte, ist Confundirung Gottes und der Welt; dieses ist das nun am Ende der objectiven Selbstbegründung gewonnene Selbstbewußtseyn des menschlichen Geistes. Dieses Selbstbewußtseyn tritt in den zwei letzten Systemen Weiße's und Fichte's schon mächtig hervor, obschon sie noch selbst dem Princip, das sie bekämpfen, verhaftet sind, und daher das letzte krampfhafte Zucken des in ihnen sterbenden Pantheismus in der reitzbaren polemischen Stimmung gegen diesen und die, besonders Fichte's, fortwärende ängstliche Verwahrung gegen denselben und die sich immer wiederholende Versicherung, daß er den Pantheismus der ihm vorausgegangenen Systeme hiermit und damit abthue und sich von ihnen hierin und darin unterscheide, ausscheide und so vom Pan-

theismus überhaupt scheide. So erhebt sich die mächtige Lebenskraft des Organismus gegen seine Krankheit, und sucht sie zu überwinden. Der physische Krankheitsproceß ist dieselbe Protestation des Lebens gegen die Krankheit, und jene ist um so stärker, je mächtiger sich das Leben in sich selbst erfaßt gegen die Krankheit.

Der nun zum Selbstbewußtseyn über seine Idee gekommene Geist geht nun durch dieses erlangte Selbstbewußtseyn in seinen absoluten Grund zurück. Indem sich der menschliche Geist in seinem ganzen Wesen gefunden und erkannt hat, findet er Gott in seiner Wahrheit oder als absoluten Geist als seinen absoluten Grund, in den er nun eintritt, um sich in und aus ihm objectiv zu begründen. Er erkennt sich nun nicht mehr als Absolutes, sondern in und aus Gott, der nur Gott ist als absoluter Geist. Denn hat er sich selbst als objectiven Geist erkannt, so kann er Gott nicht mehr als das Absolute, sondern nur als wirklichen Gott oder absoluten Geist erkennen; er hat mit der Erkenntniß seines wahren Wesens auch den wahren Gott erkannt, in und aus dem er sich nun erst in seiner Wahrheit, d. h. als Ebenbild im Urbild erkennt; er tritt in die Immanenz Gottes ein und begründet sich in und aus Gott. An die Stelle der pantheistischen Confundirung tritt die Immanenz des Geistes in Gott. Und dieses ist erst die wahrhafte absolute Begründung des Geistes.

Dritte Abtheilung.

Absolute Selbstbegründung der Philosophie.

Einleitung.

Cartesius gieng von dem sich selbst gewissen subjectiven Geiste als der Grundbedingung aller Erkenntniß aus und alsdann zu der ihm angebornen Idee über und erkannte Gott als den letzten Grund derselben. Die dem Geiste angeborne Idee ist die Wahrheit des sich selbst gewissen Geistes, durch welche er aus seiner Subjectivität heraustrat und die Wahrheit seiner Selbstgewißheit erlangte und so objectiver Geist wurde. Wie nun die subjective Selbstbegründung den subjectiven Geist zum absoluten und zwar fast durchweg in seiner bloßen Naturbestimmtheit oder logischen Form machte; so machte die objective Selbstbegründung den objectiven Geist, als die Wahrheit seiner subjectiven Selbstgewißheit, zur absoluten Wahrheit, verabsolutirte den objectiven Geist.

Spinoza ist der Ausgangspunkt dieser Verabsolutirung. Er nimmt die Idee des Geistes, und leitet die Wahrheit auf absolute Weise daraus ab, macht mithin die Idee des

menschlichen Geistes zur Quelle der Wahrheit selbst, zum Primitiven und Absoluten. Die wahre Idee ist ihm die absolute Norm ihrer selbst und des Falschen, das Licht, das sich selbst und die Finsterniß offenbar macht. Dieses wurde alsdann von den folgenden Systemen bis hieher ausgeführt und brachte die verschiedenen Formen des Pantheismus hervor. Cartesius war durch die dem Geiste angeborne Idee zu Gott übergegangen, und hatte ihn als die absolute Wahrheit erkannt. Er verabsolutirte daher nicht die dem Geiste angeborne Idee, confundirte nicht die Idee des menschlichen Geistes mit Gott, das Ebenbild mit dem Urbilde, sondern stieg durch sie zu Gott auf, der ihm nun die absolute Wahrheit war, wovon die Philosophie ausgehen müsse, weil Alles nur durch Gott seine Wahrheit erhalte. Er erkannte also in der Idee des menschlichen Geistes die Idee Gottes und machte Gott zum Ausgangspunkt, um aus ihm die Natur und den menschlichen Geist zu begründen. Diese Absolutheit und Unabhängigkeit Gottes von der Welt und die wesentliche oder substanzielle Verschiedenheit beider drückt er damit aus, daß ihm Gott, der menschliche Geist und die Natur drei Substanzen sind. Aber Cartesius vermittelte die drei Substanzen nicht, so daß er die Substanz Gottes bestimmt, und aus dem Wesen desselben die geschaffenen Substanzen begründet hätte. Er selbst gieng also nicht den Weg der absoluten Begründung der Welt in und aus Gott. Die Absolutheit Gottes hätte er nur damit begründet, daß er ihn als absolute Persönlichkeit, die Substanz Gottes als absoluten Geist vermittelt, und aus seinem Wesen die Welt als freie That seines Wissens und Wollens, oder als Schöpfung begründet hätte. Denn absolut ist Gott nur, wenn er als absolute Substanz sich selbst durch sich selbst, sein Wissen und Wollen absolut verwirklicht, oder sich selbst als absoluter

Geist vermittelt, so daß durch seine absolut freie Selbstverwirklichung aus, durch und für sich selbst, alles Wirkliche außer ihm seinen Ursprung, Entstehen und Bestehen hat, oder absolut freie That seines Wissens und Wollens ist. Diese absolute Begründung der Welt in und aus dem absolut aus, durch und für sich selbst wirklichen Gott hat aber Cartesius nur postulirt, nicht aber vollbracht. Auf diese wird nun, nachdem die Selbstgewißheit des Cartesius einerseits in der subjectiven und die Wahrheit, als die dem Geiste inwohnende wahre Idee, andrerseits in der objectiven Selbstbegründung der Philosophie ihre einseitige und so unwahre Ausführung bisher erhalten haben, endlich auf das dritte Grundprincip des Cartesius, in welchem die zwei frühern erst ihre Einheit und Wahrheit erhalten sollen, übergegangen und so das letzte Grundprincip des Cartesius ausgeführt. Dieses ist daher die absolute Selbstbegründung der Philosophie.

Die Systeme der objectiven Selbstbegründung haben die drei Substanzen des Cartesius, die absolute und die zwei geschaffenen der Natur und des Geistes nicht vermittelt, sondern, den Knoten zerhauend, die zwei letztern in der absoluten untergehen lassen, indem sie dieselbe zu bloßen Bestimmungen derselben machten. Damit wurde zugleich aber auch der wesentliche Unterschied der Natur und des menschlichen Geistes selbst aufgehoben. Gott als die absolute Substanz, zu deren bloße Bestimmungen die geschaffenen Substanzen gemacht wurden, ist so nur die Einheit der Welt, nicht die absolut aus, durch und in und für sich wirkliche Einheit seiner selbst und durch seine Wirklichkeit die Einheit der Welt als das Abbild und Ebenbild seiner selbst. Diese Einheit der Welt ist, da sie nicht absolute Einheit, mithin nicht Gott ist, das Wesen des objectiven

menschlichen Geistes und zwar fast durchweg nach seiner Naturwesenheit gedacht. Hiernach ist der wesentliche Unterschied zwischen Geist nnd Natur aufgehoben, und zu einem quantitativen, oder graduellen gemacht.

Was also zunächst von der absoluten Selbstbegründung der Philosophie gefordert wird, ist: daß sowohl auf den wesentlichen Unterschied Gottes von der Welt, als auf den zwischen Natur und menschlichen Geist, wie er bei Cartesius geltend gemacht wurde, zurückgegangen werde, um so über den Pantheismus in allen seinen Formen negativ hinauszugehen. Dann aber, um positiv denselben zu überwinden, daß die absolute Substanz sich selbst so verwirkliche, daß die Elemente dieser Selbstverwirklichung Gottes eigene Substanz, sein eigenes Wesen ist, so daß er also immer nur in dieser Selbstverwirklichung seine eigene Substanz setzt; oder daß der Subject-Objectivirungsproceß Gottes, durch den er sich eben verwirklicht, sich nur immer im Wesen Gottes selbst bewegt, oder das Wesen, die Substanz Gottes selbst nur zum Inhalt hat, und sowohl das Subject als Object, sowie die Einheit beider nur Gottes Substanz selbst ist; und daß durch diese absolute Selbstverwirklichung Gottes die Schöpfung bedingt ist, bei der Gott eben nicht seine Substanz selbst setzt. So werden durch die Vermittlung der Substanz Gottes als absolute Persönlichkeit auch die geschaffenen Substanzen in und aus Gott begründet, und das dritte Grundprincip des Cartesius vermittelt.

Indem nun Gott nach seiner wahren Vermittlung als absoluter Geist erkannt wird, dessen absolute Selbstverwirklichung alles Wirkliche außer ihm bedingt oder möglich und wirklich macht, mithin freie That seines Wissens und Wollens ist, so ist alles Wirkliche außer ihm Schöpfung, ein Begriff, der bei allen Systemen des Pantheismus unterge-

gangen ist, weil sie die Selbstverwirklichung Gottes mit der Schöpfung zusammenfallen ließen, oder weil sich Gott nur in der Welt selbst erst verwirklichte. Damit war aber auch der Begriff des Bösen entstellt. Alle pantheistischen Systeme haben einen falschen Begriff vom Bösen. Es tritt daher jetzt der wahre Begriff desselben wieder ein und damit aber auch der Erhaltung, Vorsehung und Erlösung. Wenn der Weltproceß nur die Selbstverwirklichung Gottes ist, die Genesis seines eignen Wesen, so giebt es keine Schöpfung, kein Böses im positiven Sinne, keine Erlösung, und die Bedeutung der ganzen jetzigen oder zeitlichen Welt, der gegenwärtige Weltproceß wird verkannt. Über dieß Alles wird nun der Philosophie in der absoluten Selbstbegründung der Philosophie der wahre Sinn wieder aufgeschlossen; und wenn sie damit mit den Wahrheiten des Christenthums in Übereinstimmung tritt, so sieht man, wie dieses nur die Folge der Entwicklung der Philosophie selbst, also aus der Nothwendigkeit ihres eignen Wesens hervorgieng, und keine zufällige, vorübergehende Erscheinung, mithin keine bloße Zeiterscheinung ist.

Hieraus ist dann klar, in welchem Sinne sich die Philosophie nun eine positive nennen kann, und wie sie nun aufhört, negativ oder ausschließend zu seyn, wie sie ihre ursprünglich versöhnende, alles vermittlende und damit centrale Bedeutung für Wissenschaft und Leben wieder erlangt.

Der Anfangs- oder Ausgangspunkt der absoluten Selbstbegründung der Philosophie, welche zur Vermittlung und Begründung des dritten und absoluten Grundprincips des Cartesius fortgeht, und worin die zwei ersten erst ihre Einheit und Wahrheit erhalten, ist das System Günthers.

Günther.

Weiße und Fichte stehen in demselben Verhältnisse zu dem Begriffspantheismus Hegel's, wie Leibnitz seiner Zeit sich zum erstarrten Pantheismus eines Spinoza verhielt. Wollte Leibnitz in das versteinerte Dreieck absoluter Substanz nicht eben so durch spiritualisirte Atome Leben und Bewegung bringen, wie Weiße und Fichte durch die restaurirte Monadenlehre in die Sonnenscheibe noch ein geistvolles Menschenantlitz verzeichnen wollen? Und erblickte Leibnitz nicht ebenso, wie Fichte und Weiße, in jener Belebung das einzige Mittel, die dem Christenthum bereits entfremdete Philosophie mit der Theologie wieder auszusöhnen? Nicht mit der Belebung des starren Pantheismus war damals der Anfang zur Versöhnung zu machen, wohl aber mit der Beantwortung der Frage: Wie kam Spinoza zur Construction seines absoluten Dreiecks? Die Antwort darauf würde sich in der Bestimmung des Dualismus von Geist und Natur (als den Faktoren des relativen Seyns) gefunden haben, die schon einem Cartesius, dem Vater der neu europäischen Philosophie mißrathen war, weil er jene als Gedanke und Ausdehnung aufgestellt hatte. Und wäre so beim rechten Anfang einmal angefangen worden, dann wäre freilich der bekannte und verkannte Deismus eines Leibnitz entweder ganz ausgeblieben, oder doch ohne speculative Bedeutung geblieben *).

---

*) Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit. Von Anton Günther. Wien 1835. S. 32, 33.

Mit dem Gegensatz des Subjects und Objects, richtiger des Geistes und der Natur, oder Selbstbewußtseyns und Bewußtseyns oder der Idee und des Begriffs soll bald ein wesentlicher, d.h. qualitativer, bald ein blos quantitativer oder gradueller Unterschied zwischen den Factoren jenes Gegensatzes ausgedrückt werden. Indessen auch abgesehen von dem wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Physis, d. h. dem Geist bloß als Blüthe, als Moment des Naturlebens in höchster Steigerung betrachtet, so kann doch nicht geläugnet werden, daß das Naturleben, wenn auch mit Abstraction von jenem Momente, für sich aufgefaßt werden, und in dieser, wenn auch unvollendeten Gestalt, doch eine Hauptrolle in der Reconstruction des Verhältnisses zwischen absoluten und relativen Daseyn spielen könnte. Unter diesem Gesichtspunkt allein sehe ich das Hegel'sche System an. Ich will damit nicht sagen, daß in diesem vom Geiste keine Rede wäre, sondern daß Alles, was über den Geist ausgesprochen wird, Begriffssache sey und als solche nur dem Naturleben anheimfalle. Der Geist gilt jener Ansicht nur als ein Moment im unendlichen Prozeß der absoluten Idee, und zwar als Moment der Zurückführung aus ihrem Vonsichgekommenseyn in der Objektenwelt zu sich selber. Auf diese Weise ist der Geist nur die formale Denkseite als Gegensatz zur real materiellen Seite der Natursubstanz selber, die als solche allerdings zu einer ewigen Unruhe verdammt wäre, wenn sie bloß auf sich und nicht auf den Geist und zwar im Menschen angewiesen wäre — in welchem sie allein zu ihrer Ruhe eingeht, und diese auch in dem Grade findet, als er sich selber in Gott bereits gefunden oder noch zu erwarten hat. Der unendliche Prozeß, den Hegel von der absoluten Idee (d. h. vom Leben

Gottes) aussagt, ist demnach nichts anderes, als das Leben der Physis in seiner Abgerissenheit vom Geist betrachtet und überdieß noch in seiner absoluten Uebertragung auf das Leben Gottes gehandhabt, zur Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und seiner Welt. Fichte ist nun im Gegensatz zu Hegel tiefer in das Leben des Geistes eingegangen, um den Unterschied desselben vom Naturleben zu erheben, ohne jedoch der Tyranney des Begriffs sich zuvor ganz entschlagen zu haben. Deshalb hat er für Gott ein bloß menschliches Ich ausspeculirt, und daher sein System nur eine Verklärung des Pantheismus *).

Die Schuld von jedem Pantheismus ist der schlaff gespannte, weil nicht tief genug erfaßte Gegensatz zwischen Geist und Natur. Denn von dieser Spannung hängt es ab, ob des Menschen Gedanke vom Absoluten über den Dualismus des creatürlichen Daseyns hinaus oder in eines der beiden Glieder hinein und so unter seine Würde hinabfalle. Jenes geschieht, wenn des Gegensatzes Glieder als wesentlich verschiedene, real-contradictorische nicht bloß aufgestellt, sondern auch begründet und dargestellt werden; wenn nämlich in den Offenbarungsweisen der beiden Substanzen (als Freiheit und Nothwendigkeit — Idee und Begriff — Selbstbewußtseyn und Bewußtseyn) jene Verschiedenheit nachgewiesen wird. Dieses geschieht, wenn jene Verschiedenheit entweder vorhinein geläugnet und als bloß graduelle angenommen wird, oder wenn auch jene behauptet, sie doch in der Bestimmung derselben wieder zurückgenommen wird.

---

*) Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit S. 107 — 110. 115. Peregrins Gastmahl. Wien 1830. S. 520.

Es kann aber diese Abspannung des Gegensatzes bald bei einem bald bei dem andern Gliede desselben seinen Anfang nehmen, und dort wie hier auch ein anderes Resultat absetzen. Wird der Charakter des freien Geistes verkannt gegenüber der Naturnothwendigkeit, so kann sein Gedanke vom Absoluten nur in die ihm gegenüberstehende Sphäre des Naturlebens hineinfallen, d. h. das Verhältniß des absoluten zum relativen Seyn kann seine speculative Deutung nur vom Typus des Naturlebens und der in ihm gegebenen Verhältnisse niederer und höherer Rangordnung entlehnen. Das Resultat sind die verschiedenen Pantheismen.

Es kann aber auch der Character des Geistes auf die Weise verkannt werden, daß sein Leben überschätzt wird auf Kosten des Naturlebens. In diesem Fall kann die Gottesidee nur in die Sphäre des Geisterlebens fallen, d. h. das Verhältniß Gottes zur Welt findet seine Deutung nur in einer oder andern der verschiedenen Geistesthätigkeiten, womit zugleich die Pantheismen vom Semipantheismus verdrängt werden, der um so weniger ausbleiben kann, als jene Ueberschätzung nur durch eine Verabsolutirung einzelner Geisteskräfte oder durch Herabziehung des Absoluten in diese creatürliche Sphäre zu Stande kommt. Diese Ueberschätzung ist aber nur möglich, so lange der Charakterzug des Geistes noch nicht gefunden worden, und nur daraus läßt sich erklären, wie bei aller Wesensgleichheit des Geistes mit Gott, jenem doch nur eine Offenbarungsweise nicht selten beigelegt werden könne, wie solche nur der Natur unter ihm zusteht *).

*) Thomas a Scrupulis. Zur Transfiguration der Persönlichkeits-Pantheismen neuester Zeit S. 111 — 113.

Cartesius hat den Grund gelegt, das relative Seyn in dem wesentlich verschiedenen Gegensatz von Geist und Natur auseinander zu halten. Auf diesen Grund muß alle Folgezeit fortbauen, wenn sie den Pantheismus verbannen will. Denn es ist eine Identificirung zwischen Geist und Natur unmöglich, so lange beide im Wesen (in der Substanz) verschieden aufgefaßt werden *).

Es hat sich bald nach dem Studium der Phänomenologie des Geistes von Hegel in mir der Gedanke fixirt, daß der Geist des Menschen in jenem Werk abermal als Naturwesen, wenn auch in einer Steigerung, wie solche die Geschichte der Philosophie nicht aufzuweisen hat, apotheosirt worden, und daß nun die durch Cartesius zuerst in die Geschichte der Philosophie vorgedrängte Idee vom Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn, sich auf eine neue und durchgreifende Weise gleichfalls geltend machen müsse, oder dem Naturleben müsse als Pantheismus in der Wissenschaft für immer, weil unter der Firma des Gedankens (als des lebendigen Begriffs) der Sieg über den Geist zuerkannt werden. Ich habe mir daher zur Aufgabe gemacht, den wesentlichen Unterschied darzuthun, zwischen Idee und Begriff, als Selbstbezeugungsweisen des Geistes und der Natur als Lebensprinzipien (Substanzen), die in ihrem Conflicte den Menschen als Weltsphinx gestalten und dann: den Exponenten aller creatürlichen Selbstbezeugung in den Gedanken: Nichtich oder Ichnicht, folglich die Weltcreatur selbst als die objectiv-realisirte Negation einer absoluten Persönlichkeit, die, um jene auch nur formell zu gewinnen, reell die vollendete Subject-Objectivität seyn muß **).

*) Peregrin's Gastmahl S. 463 f.

**) Janusköpfe. Zur Philosophie und Theologie von A. Günther und J. H. Pabst. Wien 1834. S. 344 f.

Schon der Gehalt der Denkgesetze giebt Zeugniß von dem Unterschied zwischen Idee und Begriff, wovon jene nur dem Geiste in seinem Selbstbewußtseyn; dieser aber eigentlich der Natur nach in ihrem Bewußtseyn zukommt, dem Menschen aber als Synthese von Geistes- und Naturleben beide auf ganz eigenthümliche Weise anheimfielen. Und diese bestünde darin, daß die Natur erst in Verbindung mit dem Geiste, (d. h. im Menschen) und durch den Letztern, das volle Verständniß ihres Gedankens oder Bewußtseyns gewönne. Alle Principien treiben ihre letzte Wurzel in das Selbstbewußtseyn des Geistes (in seine Ichheit); und jede Logik oder Denklehre ist unvollendet, wenn sie bloß Begriffs- oder Denklehre der Natur und nicht auch des Geistes Denk- oder Ideenlehre zugleich ist, und nur hierin liegt zugleich der Grund: wie man einerseits die alte Denklehre ebenso als neue Metaphysik oder Allweltslehre, wie anderseits die neue Logik als Formenlehre der Außenwelt, (d. h. ohne alle Selbsterkenntniß des Denkgeistes, wenn er nicht am Troge der Logik die Außenwelt wiederkäut) behandlen konnte *).

Das Begriffsleben gehört der Natursubstanz an, das Leben der Idee dem Geiste. Was die Natursubstanz als materielle Mannigfaltigkeit herausgebildet hat, das strebt sie zur formalen Einheit des Gedankens hinein und zurückzubilden, womit sie zwar ein Wissen ihrer selbst durchsetzt, aber doch nur um ihre Erscheinungen, nicht aber um ihr Seyn, als Grund, Ursache. Zu diesem Begriffsbildungsproceß steht gerade im umgekehrten Gegensatz der der Idee, der Ichgedanke des Geistes. Die Differenzirung der Geistessubstanz wird zur Unterscheidung,

*) Januskopfe. S. 324. 325. 326.

d. h. Entgegensetzung des Seyns zu seiner gegensätzlichen Erscheinung oder zum Wissen um sich als Princip, durch das Wissen um ihr Erscheinen hindurch, wo im Gegentheil das Naturbewußtseyn im Begriff sich nur als eine formale Überzeugung ihrer materiellen Zeugungen und Erzeugnisse herausstellt*). Aus jenem Vergleich des Gedankens als Idee (dem Grundgedanke des Geistes) mit dem als Begriff (dem der Natur eigenthümlichen Gedanke) ergiebt sich eine Heterogenität des Processes, oder der Methode, zum Bewußtseyn in beiden vorzudringen, die uns berechtigt: die Realprincipe von beiden, die eben in jenen ihre Selbstoffenbarung durchsetzen als wesentlich verschiedene anzusetzen. Diese qualitative Verschiedenheit zwischen Geist und Natur ist ein contradictorisches Verhältniß und zwar nicht bloß im formalen, sondern im realen Sinne**).

Ist aber der Dualismus der Substanzialität im relativen Seyn gerettet: so treibt uns auch dieser Gegensatz der Substanzen über den Gegensatz hinaus, auf ein substanzielles Princip für beide; und es handelt sich nun um die richtige Bestimmung desselben. Der conträre Gegensatz zwischen den Substanzen des creatürlichen Seyns würde uns erlauben, den absoluten Grund von beiden als Synthese von beiden zu erklären, wenn uns nicht bereits jene Synthese im relativen Seyn, in der Menschennatur, gegeben wäre, als Verbindung von Geist und Natur. Ist aber der absolute Grund nicht Indifferenz nicht Synthese des Gegensatzes: so ist er über beides,

---

*) Thomas a Scrupulis S. 58 flg.

**) Ebendas. S. 56.

keins von beiden, — folglich ein Drittes als Substanz, zu welchem sich alle andere Substanzialität nicht als Accidenz und Modification, sondern als Setzung und freie Position verhält, kurz: als Creatur in wesentlicher Verschiedenheit vom Creator, die jene wesentliche Unterscheidung Gottes, als Element seine Offenbarung an andere Wesen, nothwendig voraussetzt. Gott ist daher eine dritte Substanz, der, in dieser seine Substanzialität, so wenig Geist als Natur seyn kann. Gott ist Einheit seinem Wesen nach, Dreiheit seiner wesentlichen Form nach *). Ist Gott als Seyn durch sich, auch deshalb schon Erkennen durch sich, d. h. absolutes Selbstbewußtseyn: so wird der Charakter dieses absoluten Selbstbewußtseyns eben darin bestehen, daß er sein absolutes Wesen, als solches unmittelbar zum Object der Anschauung macht. Wenn Gott sich nun unmittelbar in seiner Substanzialität erfaßt, (d. h. Seiner Selbst bewußt wird) so setzt er sein Wesen abermal oder Gott macht sich in seiner Wesenheit zum Object unmittelbarer Anschauung, und stellt sich in sich, als Substanz real entgegen und verdoppelt sich. Was nun von dem Objecte im Selbstbewußtseyn Gottes gilt, (das in seiner Gleichheit mit dem göttlichen Subjecte, wie dieses, absolute Snbstanz ist): das gilt auch von dem zweiten Moment der Selbstobjectivirung, der zugleich (nebst dem Subject und Objecte), ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtseyn setzt. Es ist, wie die beiden frühern Momente, absolute Substanz. So ist demnach in Gott, wie in der Creatur, das Selbstbewußtseyn eine

*) Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums. Erste Abtheilung. Die Creationstheorie. Wien 1828. S. 100—103.

wesentliche Form, nur mit dem Unterschiede, daß dort die Elemente der Form, (d. h. die Momente des Einen ungetheilten Bewußtseyns) Substanzen (Noumena), hier bloße Thätigkeiten (Phänomena) sind. Kurz: der Geist gelangt zu seinem Wissen um sein Seyn durch Potenzirung seiner Erscheinung; — Gott ist Wissen von seinem absoluten Seyn durch Potenzirung seines absoluten Seyns. Oder, da alles Selbstbewußtseyn nichts anders ist, als eine Überzeugung vom Seyn: so kann diese auch nur erwachsen aus vorausgegangener Zeugung; diese ist aber in der Creatur die Erscheinung der Substanz, in Gott aber die Substanz selbst, sein Wesen, als Seyn durch sich. Und dieses Überzeugungs- oder Potenzirungsgeschäft vollendet sich in drei Momenten nämlich: in der Synthese aus der Antithese, durch den Erkenntnißact der Gleichheit zwischen Subject und Object. Und dieser Vollendungsact des Selbstbewußtseyns, da es durchaus von den vorhergehenden Momenten bedingt ist, kann in Gott wiederum nur die Setzung seiner Substanz seyn, so wie er in der Creatur abermal nur Erscheinung seyn kann, als Erkenntniß oder Gedanke der Übereinstimmung zwischen dem Erkennenden und Erkannten *).

Ich erkenne und bekenne Einem Gott in dreifacher Persönlichkeit. Er ist Einer im Wesen oder Seyn. Er ist drei in der Form oder Existenzweise. Ich erkenne ihn in seiner Wesenheit, weil der Denkgeist nur Eines Seyns durch sich bedarf, um alles Andere, was nicht durch sich ist, aus Ihm zu begreifen. Dreipersönlich ist der Eine, weil er als Seyn durch Sich auch sein Wissen durch sich seyn muß: d. h. absolutes Selbstbewußtseyn oder absolute Selbst-

*) Vorschule zur speculativen Theologie des positiven Christenthums S. 94–96.

schauung ist und zwar in unmittelbarer Entgegensetzung Seines Wesens mittelst totaler Emanation desselben, folglich auch in totaler Identität (Wesensgleichheit) des Emanirenden und Emanirten. Das Wissen Gottes aber um diese Identität (abermal eine unmittelbare Anschauung), muß in Gott ebenso objectiv-real seyn, als die beiden Bedingungen desselben es sind.

So lange man nicht den dreieinigen in seinem ewigen Selbstbewußtseyn begriffen hat, so lange wird man auch das relative Seyn im Dualismus seiner Substanzialität nicht aus Gott begreifen *).

Wer vor der Idee Gottes, als des absoluten Selbstbewußtseyns nicht erschrickt, der wird auch nicht erschrecken vor der Dreiheit der Personen kraft jenes Selbstbewußtseyns. Wer erschrickt, hat nie jene Idee, nie sein eigen Selbstbewußtseyn erwogen. Es ist das Eine göttliche Wesen, das, indem und seitdem Es ist, in drei verschiedenen Momenten Seiner selbst sich auch bewußt ist. Daß aber jene Momente im göttlichen Bewußtseyn Substanzen involviren, das liegt darin, daß eine Intelligenz und kein Chaos die Quell des Welltalls ist.

Ist Gott sein ewiges Selbstbewußtseyn, so ist die Weltwerdung kein Act in seinem Bewußtwerden, um zu sich selber zu kommen **). Gott bedarf der Schöpfung nicht, um zur Selbstoffenbarung oder Selbsterkenntniß zu gelangen. Die unmittelbare Anschauung seines ist reale Setzung seines Wesens als des Seyns durch sich und aus sich: wenn Gott aber schöpft, so setzt Er nicht sein eigen Wesen, das da nicht erschaffen, son-

---

*) Peregrin's Gastmahl S. 355 Vorschule z. specul. Theol. Abthlg. I. S. 91.

**) Ebendas. S. 112. 113.

dern durch sich, d. h. ewig ist. Wenn nun aber Gott sich selber offenbar ist, vor und ohne alle Schöpfung, so entsteht die unabweisbare Frage: warum Gott doch noch erschaffen habe? Die Schöpfung als Offenbarung Gottes kann zunächst keinen andern Zweck haben, als Wesen außer Ihm offenbar zu werden. Diese Offenbarung an Andere involvirt also zugleich die Setzung anderer Wesen, d. h. Creation und Manifestation nach Außen bedingen sich wechselseitig. Diese Offenbarung aber ist zugleich identisch mit Unterscheidung des sich Offenbarenden als des Objects, vom Subjecte der Offenbarung, an das die Offenbarung geschehen soll. Diese Unterscheidung Gottes aber ist, wie alle Unterscheidung ein Bejahen im Verneinen und ein Verneinen im Bejahen. Und eine solche Unterscheidung kömmt nur durch Creation zu Stande — durch Setzung einer Substanz, die nicht Gottes Substanz ist; denn nur in dieser begegnen sich Bejahung und Verneinung. Diese Unterscheidung endlich muß als eine von Gott ausgehende That vollkommen vollendet seyn. Vollendet aber wird diese Unterscheidung und Offenbarung ad Extra nur dann seyn, wenn sie der reale Reflex seiner Selbstoffenbarung ad Intra ist — d. h. wenn die drei Momente in jener (die da identisch ist mit dem absoluten Selbstbewußtseyn Gottes) sich auch in dieser Offenbarung wiederfindet*). Die Triplicität des relativen Seyns verhält sich zu der des absoluten Seyns als Contraposition, d. h. Verkehrung nach Wesen und Form. Bei der Contraposition ist Negation in Affirmation, die ein negirendes Affirmative voraussetzt. Da nun die Ele-

*) Vorschule zur speculativen Theologie. S. 96. 97. Incarnationstheorie S. 319 f.

mente dieser Contraposition die Factoren des Universums selbst sind, so ist jene Contraposition in diesen ihren Factoren das Werk Gottes selbst, das in Gott nur dadurch zu Stande kommt, daß Er sich selber in seiner Ichheit formal negirt, und diese Negation real setzt, d. h. realisirt oder affirmirt. Der Gedanke in der Gottheit von dieser Negation Ihrer selbst ist die Idee der Creatur in ihrer Totalität (Universum); folglich ist die Creatur in ihrer Realität (Wirklichkeit) die real objectivirte Idee vom göttlichen Nichtich. In der Realisirung der göttlichen Idee von der Creatur durch Gott wird nun die absolute Wesenseinheit übersetzt in die Dreiheit kreatürlicher Wesenheit — die Dreiheit der Form aber in der göttlichen Wesenseinheit in die Einheit der Form im kreatürlichen Daseyn*).

Gott hat sein Ich nie ohne Nichtich (Kreatur) der formalen Wirklichkeit nach gedacht, der realen Wirklichkeit nach aber muß Gott nur das realisiren, was sein Ich constituirt, nicht dieses was die Negation desselben ist. Es ist die ewige Wirklichkeit des Ich nur eine formale, d. h. Gedanke Gottes in Gott von der Creatur und zwar als Negation seiner absoluten Ichheit und dadurch zugleich als Contraposition Seiner nach Wesen und Form. Ideen objectiv realisiren heißt erschaffen. So formell nothwendig nun in Gott, neben und mit der Ichheit einerseits die Idee eines Nichtich vorhanden ist (denn die Selbstbejahung involvirt als solche schon eine formale Selbstverneinung in der Selbstunterscheidung vom Sohne); so durchaus nicht nothwendig ist anderseits die gegenständliche Verwirklichung jener Idee, da solche eben kein Moment ist

*) Peregrin's Gastmahl. S. 150 f.

in der realen Constituirung der absoluten Ichheit und Persönlichkeit. Gott muß das Nichtich denken aber nicht schaffen *). Das Nichts, als der Gottesgedanke, die Idee der Creatur ist einerseits so wenig ein Nichts, als sie anderseits eine, mit der Wesenheit Gottes, identische Realität ist noch seyn kann, eben weil Gott, als er die Kreatur dachte, nicht Seine Wesenheit, sondern das Entgegengesetzte von dieser dachte ohne daß jedoch dieser Gedanke Gott in Widerspruch gesetzt hätte mit seiner Wesenheit als absolute Liebe **).

Alle immanente Actionen sind Affirmationen Seiner selbst, alle transcendenten Actionen aber desselben sind Negationen Seiner selbst, sind seine formale Contradiction, die, objectiv realisirt, zur Contraposition werden. Diese formale Negation wurzelt ursprünglich in der Selbstaffirmation des Absoluten, sofern diese als totale Wesen-Gleich- und Entgegensetzung zugleich eine wechselseitige Ausschließung des emanirenden und emanirten Wesens (Unterscheidung des Einen in Vielen und des Vielen in Einem), welche die Form des absoluten Seyns bestimmt, seyn muß; da jene Affirmation nur in dieser Form gedacht werden kann. Jene Negation ist also das abstracte Resultat und das resultirende Abstract aus Gottes ewiger Lebensentfaltung, und als dieses vom Bewußtseyn Gottes selber bedingt. So viel auf die möglich Einwendung, wie eine absolute Persönlichkeit zur formalen Negation Ihrer selbst dialektisch vordringend denkbar sei. Die Weltcreatur kann durch ihre immanenten Denk-Operationen nie etwas besseres gewinnen, als Sich selber in

*) Peregrin's Gastmahl S. 187. 356 f.

**) Incarnationstheorie S. 66.

verabsolutirter Gestalt, d. h. kein Absolutes, — keinen Gott. Diesen kann sie nur denkend erringen durch Negation und Contradiction Ihrer selbst — und das ist ihre Transcendenz ins absolute Seyn, das ebenso zur Weltcreatur, wie diese zu Gott, als lebendige Contraposition sich verhält*). Die Creation hat nicht die absolute Emanation als solche, wohl aber das absolute Selbstbewußtseyn (das Wissen durch sich) für die Dreipersönlichkeit auf absolute Weise zu vollenden. Jenes Completiren könnte ja ohnehin nur dann möglicher Weise eintreten: wenn die Zeugung des ewigen Sohnes als ein Act der Creation von Seite des ewigen Vaters gedacht werden könnte. Die Gottheit aber ist in keiner Beziehung als eine durch Creationsacte zur Dreipersönlichkeit erhobene zu denken. Die Transcendenz (weyland manifestatio ad extra) verhält sich zur Immanenz (manifestatio ad intra) wie die Überzeugung von irgend einem Gedanken zu diesem Gedanken selber. Dieser Gedanke ist hier nun kein anderer, als das Denken (oder Wissen) durch sich, als Selbstoffenbarung des Seyns durch sich**).

Gottes Denken Seiner selbst, als des Seyns durch sich, ist sein Wissen durch sich, ist sein Leben als absolutes Selbstbewußtseyn, ist seine vollkommene Subject-Objectivirung in der totalen Identität des Subjects und Objects. Denkt er sich nun sein Leben in einer Negation, so negirt er zugleich seine absolute Persönlichkeit, d. h. er denkt sein Nichtich — oder er denkt sich eine absolute Unpersönlichkeit. Diese muß er denken, weil er sich als absolute Persönlichkeit denkt, wenn er sich selber denkt und weil er

---

*) Peregrin's Gastmahl. S. 544. f. 562.
**) Thomas a Scrupulis. S. 177.

in dieser seiner ewigen absoluten Thätigkeit seine totale Selbstentgegensetzung nur durchsetzt, indem er sein eigenes Wesen insofern als ein anderes setzt, als er dasselbe Ihm selber entgegensetzt, und demnach das Zweite als solches nicht das Erste und dieses als solches nicht das Zweite seyn kann bei aller Einerleiheit im Wesen des Setzenden und Entgegengesetzten. Und so ist demnach kein Moment realer Selbstaffirmation in Gott ohne formale Negation, die alle zusammen den Einen Gedanken eines Nichtich Gottes, d. h. eines göttlichen absoluten Nichtichs bilden, d. h. sich als absolutes Abstractum im Leben Gottes gestalten. Kurz Gott gewinnt zugleich den formalen Begriff von sich, wärend er die reale Idee von sich durchsetzt; jedoch dabei darf nicht übersehen werden: daß die Negation wohl die Affirmation, nicht aber diese jene voraussetzt, daß ferner jene die formale Negation als Abstraktum, die einzelnen Momente der Negation ohne alle Abstraction und doch als formale Bedingung der letztern voraussetzt*). Der Gedanke des Vaters (von Sich als Seyn durch sich) kommt dem Sohn und Geist nicht auf dieselbe Weise wie dem Vater zu, weil er beiden nur auf unmittelbare Weise, d. h. als des Vaters unmittelbares Denken und Wissen in seiner immanenten Selbstobjectivirung, mittelst Emanation, zukömmt, nicht aber auf unmittelbare Weise wie dem Vater, d. h. durch einen gleichen Emanationsact. Dieses Minus im Emanations- und Selbstbezeugungsact des Sohnes zeigt sich sogar im Geiste als Negation aller Emanation, da von ihm weder Vater noch Sohn (noch sonst ein Drittes)

*) Süd- und Nordlichter. S. 214 f.

so ausgeht, wie er selber von beiden ausgegangen ist. Dieser Rückstand in der Selbstoffenbarung durch Emanation bei übrigens gleicher Wesenheit, muß aber nebstdem auch auf den Vater rückwirkend gedacht werden, d. h. jener im Sohne und Geist existirt auch für den Vater, wenn auch nicht auf dieselbe Weise in ihm, weil auf nur mittelbare, in Jenem aber auf unmittelbare Weise. Denn Gott ist ja nur Vater durch den Sohn und Geist; und ist folglich Jener nur so, wie diese, Sich selber sind. Er ist also Vater nur durch einen Sohn, der nicht mehr Vater (in gleicher Wesens-Entgegensetzung) ist und dieß nicht seyn kann, eben weil er Sohn ist, und als dieser nur die Gleichsetzung in Entgegensetzung, und jene mit dem Vater zugleich objectiv real an- und ausspricht. Daselbe gilt im noch höhern Sinn auch vom Geist, für den es gar kein Moment in der Selbstbezeugung Gottes mehr giebt, das mittelst Emanation objectiv zu realisiren wäre. Auf diese Weise ist es ersichtlich: wie jenes allseitige, indirecte Minus in der Selbstbezeugung mittelst Emanation zusammenfällt mit dem formal-negativen Charakter jeder der drei Personen, d. h. mit der wechselseitigen Ausgeschlossenheit Jeder von allen übrigen, im Einzelnen wie im Ganzen. Diese formale Negativität bei aller realen Positivität ist der Grund vom Nichtich-Gedanken in der Gottheit, und identisch mit dem subjectiv-formalen Bewußtseyn (Persönlichkeit) der objectiv-realen Momente und hiermit zugleich Bedingung jenes Grundes.

Nun ist ersichtlich, warum die Gottheit, weil in ihrer realen Affirmation wesend, bei jener formalen Negation nicht stehen bleiben kann, d. h. warum diese als solche abermal negirt werden muß durch Übersetzung jener in reale Affirmation und zwar nur durch Creation,

weil jene Negationen eben auf dem Weg der Emanation sich eingestellt haben und auf demselben als aufheblich gar nicht gedacht werden können, ohne dieselbe negativen Momente abermal herbeizuführen. Gottes Creation aber ist Wesenssetzung ohne sein eignes Wesen zu setzen, was er nur mittelst Emanation sich immanent entgegen- und gleichsetzt.

Die Schöpfung (als creatio consumata) ist also als die Tilgungs- und Ausgleichungs-Acte jener Differenzen und Negationen im Organismus des absoluten Lebens anzusehen, die gegeben sind durch die wechselseitige Relativität und Unabhängigkeit seiner Coefficienten und sich mit den Momenten des Emanationsprocesses nothwendig in ihm einstellen; keineswegs aber als Supplement der Selbstobjectivirung des absoluten Lebensprincips. Durch jene Ausgleichung der Ungleichheiten in der Emanation mittelst Creation, (da nur diese für all und jeden Coefficienten der göttlichen Trias ein gleiches Wissen Seiner Unbedingtheit vermittelt) verliert die Welt, als der in ihr substanzialisirte Gedanke Gottes auch den Charakter des Separatismus zwischen Gott, Creatur und der Welt-Creatur. Es fällt aber jetzt sowohl der Gedanke, als das Motiv zur Realisirung desselben, nicht nur in Gott hinein, sondern beide sind Eins, nur von verschiedenen Seiten betrachtet*).

Der Urmensch ist, als Synthese des Gegensatzes alles creatürlichen Seyns, nur seiner geistigen Substanz nach unmittelbare Setzung Gottes; denn nach seinem Natur-

*) Thomas a Scrupulis. S. 178—182. vgl. Süd- und Nordlichter S. 214. ff.

Element ist er, als Produkt der Natursubstanz in ihrer höchsten Steigerung nur mittelbare Position Gottes. Er kann sich weder durch sich schlechthin, noch durch die Natur in die Erscheinung oder Kraftäußerung übersetzen, sondern nur durch Gott. Mit dem Eintritt der Einwirkung Gottes auf ihn, tritt auch die ihm gemäße Rückwirkung naturgemäß ein. Das Produkt ist die Erkenntniß Gottes, und seiner Selbst als des mitwirkenden Grundes bei jenen Einwirkungen — das Selbstbewußtseyn. Dieses trat bei dem ersten Menschen unwillkührlich, weil naturgemäß, aber auch ursprünglich ein. Das Alleben der Natur hat in diesem primitiven Zustande für ihn keine Nachtseite; es erhält sie erst, wenn er aus der Tagseite des göttlichen Lebens durch seine Freiheit tritt. Der creatürliche Geist muß jeder seiner Lebensäußerungen das Siegel seiner angestammten Freiheit aufdrücken. Er theilt die Form mit Gott, aber nicht sein Wesen. Diese Form ist das Bewußtseyn, das in der Natur nach Außen geworfen, und ein Wissen um ihre Erscheinung ist, im Geiste aber nach Innen zurückgeht, und ein Wissen um das Seyn, ein Selbstbewußtseyn als Wissen um eignes und fremdes Seyn ist. Diese Lebensform aber ist bedingt von einem freien Wesen, und durch jene Form wie durch dieses Wesen ist der Geist der Gottheit vollkommnes Ebenbild. Er soll Mitschöpfer zwar nicht seines Seyns, aber seines Daseyns seyn. Der Urstand ist bei all seiner Vollkommenheit ein unvollendeter, vollkommen als Setzung und Wirkung Gottes, unvollendet vor und ohne Mitwirkung des Menschen. Die Freiheitsprobe ist Selbstvollendungsproceß in der Geisterwelt, in welcher das geistige Leben (das Bewußtseyn) zum höchsten und letzten Durchbruch kömmt. Darin liegt die Möglichkeit der Ursünde. Schuld und Strafe sind bei dem Menschen erblich, insofern er

in dieser seiner ewigen absoluten Thätigkeit seine totale Selbstentgegensetzung nur durchsetzt, indem er sein eigenes Wesen insofern als ein anderes setzt, als er dasselbe Ihm selber entgeggensetzt, und demnach das Zweite als solches nicht das Erste und dieses als solches nicht das Zweite seyn kann bei aller Einerleiheit im Wesen des Setzenden und Entgegengesetzten. Und so ist demnach kein Moment realer Selbstaffirmation in Gott ohne formale Negation, die alle zusammen den Einen Gedanken eines Nichtich Gottes, d. h. eines göttlichen absoluten Nichtichs bilden, d. h. sich als absolutes Abstractum im Leben Gottes gestalten. Kurz Gott gewinnt zugleich den formalen Begriff von sich, wärend er die reale Idee von sich durchsetzt; jedoch dabei darf nicht übersehen werden: daß die Negation wohl die Affirmation, nicht aber diese jene voraussetzt, daß ferner jene die formale Negation als Abstraktum, die einzelnen Momente der Negation ohne alle Abstraction und doch als formale Bedingung der letztern voraussetzt*). Der Gedanke des Vaters (von Sich als Seyn durch sich) kommt dem Sohn und Geist nicht auf dieselbe Weise wie dem Vater zu, weil er beiden nur auf unmittelbare Weise, d. h. als des Vaters unmittelbares Denken und Wissen in seiner immanenten Selbstobjectivirung, mittelst Emanation, zukommt, nicht aber auf unmittelbare Weise wie dem Vater, d. h. durch einen gleichen Emanationsact. Dieses Minus im Emanations- und Selbstbezeugungsact des Sohnes zeigt sich sogar im Geiste als Negation aller Emanation, da von ihm weder Vater noch Sohn (noch sonst ein Drittes)

*) Süd- und Nordlichter. S. 214 f.

so ausgeht, wie er selber von beiden ausgegangen ist. Dieser Rückstand in der Selbstoffenbarung durch Emanation bei übrigens gleicher Wesenheit, muß aber nebstdem auch auf den Vater rückwirkend gedacht werden, d. h. jener im Sohne und Geist existirt auch für den Vater, wenn auch nicht auf dieselbe Weise in ihm, weil auf nur mittelbare, in Jenem aber auf unmittelbare Weise. Denn Gott ist ja nur Vater durch den Sohn und Geist; und ist folglich Jener nur so, wie diese, Sich selber sind. Er ist also Vater nur durch einen Sohn, der nicht mehr Vater (in gleicher Wesens-Entgegensetzung) ist und dieß nicht seyn kann, eben weil er Sohn ist, und als dieser nur die Gleichsetzung in Entgegensetzung, und jene mit dem Vater zugleich objectiv real an- und ausspricht. Daselbe gilt im noch höhern Sinn auch vom Geist, für den es gar kein Moment in der Selbstbezeugung Gottes mehr giebt, das mittelst Emanation objectiv zu realisiren wäre. Auf diese Weise ist es ersichtlich: wie jenes allseitige, indirecte Minus in der Selbstbezeugung mittelst Emanation zusammenfällt mit dem formal-negativen Charakter jeder der drei Personen, d. h. mit der wechselseitigen Ausgeschlossenheit Jeder von allen übrigen, im Einzelnen wie im Ganzen. Diese formale Negativität bei aller realen Positivität ist der Grund vom Nichtich-Gedanken in der Gottheit, und identisch mit dem subjectiv-formalen Bewußtseyn (Persönlichkeit) der objectiv-realen Momente und hiermit zugleich Bedingung jenes Grundes.

Nun ist ersichtlich, warum die Gottheit, weil in ihrer realen Affirmation wesend, bei jener formalen Negation nicht stehen bleiben kann, d. h. warum diese als solche abermal negirt werden muß durch Übersetzung jener in reale Affirmation und zwar nur durch Creation,

weil jene Negationen eben auf dem Weg der Emanation sich eingestellt haben und auf demselben als aufheblich gar nicht gedacht werden können, ohne dieselbe negativen Momente abermal herbeizuführen. Gottes Creation aber ist Wesenssetzung ohne sein eignes Wesen zu setzen, was er nur mittelst Emanation sich immanent entgegen- und gleichsetzt.

Die Schöpfung (als creatio consumata) ist also als die Tilgungs- und Ausgleichungs-Acte jener Differenzen und Negationen im Organismus des absoluten Lebens anzusehen, die gegeben sind durch die wechselseitige Relativität und Unabhängigkeit seiner Coefficienten und sich mit den Momenten des Emanationsprocesses nothwendig in ihm einstellen; keineswegs aber als Supplement der Selbstobjectivirung des absoluten Lebensprincips. Durch jene Ausgleichung der Ungleichheiten in der Emanation mittelst Creation, (da nur diese für all und jeden Coefficienten der göttlichen Trias ein gleiches Wissen Seiner Unbedingtheit vermittelt) verliert die Welt, als der in ihr substanzialisirte Gedanke Gottes auch den Charakter des Separatismus zwischen Gott, Creatur und der Welt-Creatur. Es fällt aber jetzt sowohl der Gedanke, als das Motiv zur Realisirung desselben, nicht nur in Gott hinein, sondern beide sind Eins, nur von verschiedenen Seiten betrachtet*).

Der Urmensch ist, als Synthese des Gegensatzes alles creatürlichen Seyns, nur seiner geistigen Substanz nach unmittelbare Setzung Gottes; denn nach seinem Natur-

---

*) Thomas a Scrupulis. S. 178—182. vgl. Süd- und Nordlichter S. 214. ff.

Element ist er, als Produkt der Natursubstanz in ihrer höchsten Steigerung nur mittelbare Position Gottes. Er kann sich weder durch sich schlechthin, noch durch die Natur in die Erscheinung oder Kraftäußerung übersetzen, sondern nur durch Gott. Mit dem Eintritt der Einwirkung Gottes auf ihn, tritt auch die ihm gemäße Rückwirkung naturgemäß ein. Das Produkt ist die Erkenntniß Gottes, und seiner Selbst als des mitwirkenden Grundes bei jenen Einwirkungen — das Selbstbewußtseyn. Dieses trat bei dem ersten Menschen unwillkührlich, weil naturgemäß, aber auch ursprünglich ein. Das Alleben der Natur hat in diesem primitiven Zustande für ihn keine Nachtseite; es erhält sie erst, wenn er aus der Tagseite des göttlichen Lebens durch seine Freiheit tritt. Der creatürliche Geist muß jeder seiner Lebensäußerungen das Siegel seiner angestammten Freiheit aufdrücken. Er theilt die Form mit Gott, aber nicht sein Wesen. Diese Form ist das Bewußtseyn, das in der Natur nach Außen geworfen, und ein Wissen um ihre Erscheinung ist, im Geiste aber nach Innen zurückgeht, und ein Wissen um das Seyn, ein Selbstbewußtseyn als Wissen um eignes und fremdes Seyn ist. Diese Lebensform aber ist bedingt von einem freien Wesen, und durch jene Form wie durch dieses Wesen ist der Geist der Gottheit vollkommnes Ebenbild. Er soll Mitschöpfer zwar nicht seines Seyns, aber seines Daseyns seyn. Der Urstand ist bei all seiner Vollkommenheit ein unvollendeter, vollkommen als Setzung und Wirkung Gottes, unvollendet vor und ohne Mitwirkung des Menschen. Die Freiheitsprobe ist Selbstvollendungsproceß in der Geisterwelt, in welcher das geistige Leben (das Bewußtseyn) zum höchsten und letzten Durchbruch kömmt. Darin liegt die Möglichkeit der Ursünde. Schuld und Strafe sind bei dem Menschen erblich, insofern er

Gattungswesen ist. Die Sünde machte eine Erlösung nothwendig. Möglich ist diese wie die Erbschuld und Strafe nur in der Menschheit zu Folge ihres Antheils am Geschlechtsleben der Natur. Wirklich wird die Erlösung nicht durch bloß normale Natur-Evolutionen, sondern durch Vermittlung der göttlichen Erbarmung. Der Erlöser ist der Gottmensch als die hypostatische Vereinigung der beiden Naturen in Christo durch Incarnation. Die Erlösung wird vollendet durch die Incarnation des göttlichen Geistes in der Kirche *).

Günther geht auf die sämmtlichen Grundprincipien des Cartesius so zurück, daß er die Selbstgewißheit des Geistes, welche Cartesius in seinem cogito, ergo sum als die conditio, sine qua non alles Denkens und Erkennens festgestellt hatte, als das, was sie bei Cartesius ist, anerkannt, und sie zur subjectiven Grundlage der Philosophie macht; aber er geht zur Idee des menschlichen Geistes mit Cartesius fort, um in ihr die Wahrheit dieser Selbstgewißheit zu begründen, ohne sie jedoch für das Höchste und Letzte zu halten, oder zur absoluten Wahrheit zu steigern; er geht vielmehr durch sie zur absoluten Wahrheit fort, um aus ihr nun jene zwei ersten Principien zu begründen und zu bewahrheiten. Das Wesen dieser absoluten Wahrheit oder Gottes vermittelt er nun in seiner wahren, wesentlichen Form als absolute Persönlichkeit. Gott ist als absolute Persönlichkeit Einheit dem Wesen, Dreiheit der wesentlichen Form nach, oder Einer im Wesen oder Seyn, Drei in der Form oder Existenzweise. Dreipersönlich ist der Eine, weil er als

*) Incarnationslehre S. 69—71. 74—76. Süd- und Nordlichter S. 156. Peregrin's Gastmahl S. 357 f.

Seyn durch sich auch sein Wissen durch sich seyn muß oder absolute Selbstanschauung ist und zwar in unmittelbarer Entgegensetzung Seines Wesens mittelst totaler Emanation desselben folglich in totaler Identität, Wesensgleichheit des Emanirenden und Emanirten. Das Wissen Gottes um diese Identität ist abermals eine unmittelbare Anschauung und ebenso objectiv real als beide Bedingungen desselben; Gott ist Wissen von seinem absoluten Seyn durch Potenzirung seines absoluten Seyns. Das Selbstbewußtseyn als eine Überzeugung vom Seyn entsteht durch vorausgegangene Zeugung. Diese ist in Gott die Substanz selbst, sein Wesen als Seyn durch sich. Diese Überzeugung vollendet sich in drei Momente, in der Synthese aus der Antithese durch den Erkenntnißakt der Gleichheit zwischen Subject und Object. So sind also die Momente im göttlichen Bewußtseyn Substanzen oder Gott stellt sich in seiner unmittelbaren Selbstanschauung als Substanz real entgegen und verdoppelt sich und setzt sich durch diese Verdopplung als Einheit, oder vermittelt so die unmittelbare Einheit und bringt ihre absolute Form hervor. Das Subject und Object und die Einheit beider sind aber drei Substanzen. Dieses ist die Affirmation Gottes, seine immanenten Actionen, seine Offenbarung aus, in und durch sich selbst, seine Offenbarung ad intra, oder seine absolute immanente Selbstverwirklichung. Diese begründet nun Alles außer Gott. Der Gedanke der Creatur ist mit der Affirmation Gottes als die Negation und Contraposition Gottes gesetzt, aber so, daß jene das Prius jener ist, und ist der Nichtichgedanke Gottes. Die Realisirung dieses ewigen Gedankens der Creatur ist freie That, geht aus dem freien Entschluß Gottes hervor, und ist die wirkliche Schöpfung. Gott muß die Idee seines Nichtichs denken, weil seine Selbstbejahung, als solche schon

eine formale Selbstverneinung enthält, aber er muß ihr keine gegenständliche Wirklichkeit geben oder sie nicht schaffen, da diese kein Moment in der realen Constituirung der absoluten Ichheit oder Persönlichkeit ist. Gott negirt sich in seiner Absolutheit und affirmirt sich in seiner Negation. Die Schöpfung unterscheidet sich von der Selbsterzeugung Gottes dadurch, daß bei dieser Gott immer nur seine Substanz, bei jener aber eine Substanz setzt, die nicht seine Substanz ist. Wenn Gott sein eigen Wesen setzt, so schöpft er nicht, und wenn er schöpft, so setzt er nicht sein eigen Wesen. Daraus folgt, daß die Creatur als solche nicht das Wesen, sondern nur die Form mit Gott gemein hat. Die Offenbarung Gottes ad extra oder Schöpfung wird, wenn sie der reale Reflex seiner Offenbarung ad intra ist, d. h. wenn sich die drei Momente des göttlichen Selbstbewußseyns auch in jener wiederfinden. Die drei Momente sind in der Schöpfung Natur, Geist und der Mensch.

Alles Leben in jedem Gebiet des Universums ist unvollendetes Streben zum Selbstbewußtseyn. Solche Bewußtseynsformen giebt es nur zwei, die der Natur und Geistes. Im Menschen treten jene beiden Formen in Einheit, so daß er die lebendige Einheit beider und somit auch der jenen Formen zu Grunde liegenden Substanzen ist. Sowie nun Gott in seinem Wesen Einer, in seiner wesentlichen Form dreifaltig ist, so ist das Weltwesen dreifaltig im Wesen, und Eins in der Form. Das Verhältniß des Wesens Gottes und der Welt ist daher eine Contraposition oder Umkehrung nach Wesen und Form. Der Mensch ist das vollendete Ebenbild Gottes, weil er alles Eben- und Gegenbildliche in der Sphäre der Natur und Geistes in sich vereint. Denn auch die Natur und der Geist sind Gottes Gegenbilder und zwar jedes sowohl nach Wesen als Form, insofern jede

Substanz als Seyn für sich und Erscheinen durch sich, wenn auch unter fremdem Einfluße, ihr Seyn und Erscheinen vor sich bezeugt und insofern jede Lebensform dadurch von absoluten Leben zeugt, daß jede in dem, wenn auch unerfüllten Streben zum Selbstbewußtseyn aufgeht und dadurch zugleich die Bedingtheit jeglicher Substanz über allen Zweifel erhebt. Der Mensch hat also nur die Form, das Selbstbewußtseyn, nicht aber das Wesen mit Gott gemein, er ist dreifaltig im Wesen, und Eins in der Form, bei Gott ist es umgekehrt. Das Bewußtseyn des Menschen als die Form ist bedingt von einem freien Wesen, und durch jene Form und dieses Wesen ist der Geist der Gottheit vollkommenes Ebenbild. Die Natur hat nur ein halbes Selbstbewußtseyn und ist in ihrer Vollendung an den Menschen gewiesen, wie dieser an die Natur. Die Person im Individuum kommt zu Stande durch Freithätigkeit des freien Willens. Der Geist kann sich aber nicht aus sich, sondern nur durch Gott zum Selbstbewußtseyn erheben; er ist über sich hinausgewiesen in seiner Vollendung an Gott, muß über sich hinaus ohne aus sich hinauszugehen; er kann sich aber nur mit der Natur vollenden, nicht ohne sie. Der Mensch bedarf eines bewußten Seyns von außen, um in die Erscheinung zu treten, um ein Wissen um sein Seyn zu erlangen; sein Selbstbewußtseyn ist nur ein mittelbares er wird sich nur durch und in seiner Erscheinung gewiß; er gelangt nur durch Potenzirung seiner Erscheinung, nicht wie Gott, durch Potenzirung seiner Substanz zum Wissen von seinem Seyn. In der Vereinigung mit Gott, d. h. dem unmittelbaren Selbstbewußtseyn, erhält das mittelbare Seblsterfassen sein Complement ebenso wie es die Natur im Menschen erhält.

Jede Substanz ist eine relative Absolutheit, der Geist

hat aber vor der Natur ein Vorrecht auf Absolutheit in seiner Freiheit, kraft welcher er sich als Princip erfassen und zum Selbstbewußtseyn bringen kann, die Natur aber nur im Wissen um ihre Erscheinung aufgeht. Durch die Freiheit steht der Geist als Mitschöpfer seines Himmels im Universum da. Alles creatürliche Seyn ist im Streben zur Selbsterfassung begriffen. Daher begreift man erst, wie der Geist die Form der Natur genannt werden kann. Denn die Natur vollendet ihre Form nur in der substanziellen Verbindung mit dem Geiste ohne je aufzuhören, ein vom Geiste verschiedenes Lebensprincip, (Substanz) zu seyn. Denn nicht bloß, daß der Geist die formale, d. h. reflexe Einheit des Naturlebens vollständig durchsetzt, er gewinnt auch überdieß den realen Grund von jenem Reflex und vindicirt der ganzen Natur Eine Substanz, und er vermag dieses nur, weil er in seinem Selbstbewußtseyn die Gewalt besitzt, sich und die Natur zu unterscheiden. Der Mensch muß sich durch seine freie Willensbestimmung vollenden. Er bestand die Freiheitsprobe nicht, fiel aus der ursprünglichen Vollkommenheit, die er bewähren sollte. Es entstand die Sünde und das Böse. Diese machten eine Erlösung nothwendig. Sie ward vollbracht durch den Gottmenschen Jesus Christus; die Erlösung ward vollendet durch die Incarnation des göttlichen Geistes in der Kirche*).

So geht Günther zum höchsten Princip des Cartesius, zu Gott zurück, und zeigt seine Vermittlung als die Vermittlung Gottes, d. h. der absoluten Persönlichkeit, und begründet aus Gott die Welt. Die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott, in welche die Dialektik des sich zu seinem

*) Süd- und Nordlichter S. 146. f. Incarnationstheorie S. 74. f. 128. f. 139. Peregrin's Gastmahl S. 140. 312. f. 467. f.

Grunde erhebenden menschlichen Geistes hiermit aus dem Pantheismus getreten ist, soll nun aber in ihrer vollkommenen Wahrheit erkannt werden. Dieses ist die Dialektik des Selbstbewußtseyns in der absoluten Selbstbegründung der Philosophie. Die Selbstaffirmation Gottes, durch die er sich als das, was er an sich ist, frei bestimmt, ist nach Günther nur die reale Setzung seines Wesens, welche eine formelle Negation desselben involvirt, und die, als der Gedanke des Nichtich Gottes, die Idee der Creatur ist. Die Affirmation in der Negation, und diese Negation in der Affirmation ist Contradiction Gottes nach Wesen und Form, und als freie Realisirung des Nichtich-Gedankens, Contradiction. Diese Contraposition und Contradiction Gottes besteht darin, daß Gott in seinem Wesen Einer, in seiner wesentlichen Form dreifaltig, dagegen die Creatur dreifaltig im Wesen und Eins in der Form ist. Darin besteht nun die wesentliche Verschiedenheit oder Wesensverschiedenheit Gottes und der Creatur. Die Geschöpfe sind aber das Gegenbild und Ebenbild Gottes. Der Mensch, in welchem die Dreifaltigkeit des Wesens zur vollkommnen Einheit der Form im Selbstbewußtseyn, zu dem er sich selbst bestimmt, gelangt ist, ist daher das vollkommene Ebenbild Gottes. Aber der wesentliche Unterschied, daß Gott in seinem Wesen Einer, in seiner wesentlichen Form dreifaltig ist, der Mensch aber umgekehrt im Wesen dreifaltig und Eins in der Form ist, begründet einen wesentlichen Unterschied Gottes und des Menschen als des Ebenbildes Gottes. Das Wesen der Persönlichkeit Gottes ist, daß er absolut durch sich und für sich ist, d. h. daß er sich absolut zum Seyn und Selbstbewußtseyn bestimmt, und sein Wesen ihm ganz object wird, oder ein absolutes Selbstbewußtseyn hat; das Wesen des Menschen dagegen, daß er sich nicht absolut selbst zum Seyn und

Selbstbewußtseyn bestimmt und ihm sein Wesen nicht real oder vollkommen objectiv wird, oder daß er kein absolutes Selbstbewußtseyn hat. Seine Selbstbestimmung und sein Selbstbewußtseyn ist mit Einem Worte nicht absolut. Aber deshalb ist er doch Ebenbild Gottes; denn er theilt, wenn auch nicht das Wesen, doch die wesentliche Form, das Selbstbewußtseyn mit Gott. Jedes geschaffene Seyn strebt zum Selbstbewußtseyn, sowohl die Natur als der Geist, aber kein kreatürliches Seyn wird reine Persönlichkeit, wie Gott. Daß jede Creatur zum Selbstbewußtseyn strebt, dadurch beweist sie ihre Gegen- und Ebenbildlichkeit, daß der Mensch alles Gegen- und Ebenbildliche der Welt in sich vereint, darin ist er das vollendete Ebenbild Gottes; daß aber auch er im Streben zum vollkommnen Selbstbewußtseyn bleibt, und es *nicht erreicht*, beweist er seine wesentliche Verschiedenheit von Gott, beweist seine Creatürlichkeit, oder beweist sich als creatürliches Wesen, das durch keine Steigerung zu Gott wird *).

Wenn alles creatürliche Daseyn Streben zum Selbstbewußtseyn ist, und gerade dieses die göttliche Gegen- und Ebenbildlichkeit der Geschöpfe, so haben die geschaffnen Substanzen des Geistes und der Natur doch in ihrer Idee ihre Einheit, und nur so kann auch der Mensch, in dem diese Idee vollkommen realisirt ist, die Einheit von Geist und Natur seyn, und keine äußere Verbindung beider. Soll aber der Mensch auch *nur im unerfüllten* Streben zum Selbstbewußtseyn verharren, und darin seine Creatürlichkeit und wesentliche Verschiedenheit von Gott liegen, so wäre der wesentliche Unterschied des Menschen von den übrigen Creaturen hiermit wieder bedroht. Dann aber wäre auch

*) *Süd- und Nordlichter.* S. 145–148.

der Charakter seiner göttlichen Ebenbildlichkeit im Gegensatz der übrigen Creaturen ebenfalls bedroht. Der Mensch wäre seiner Natur nach ein um so größerer Widerspruch der Schöpfung, je mächtiger in ihm als dem göttlichen Ebenbilde sein Trieb zum Selbstbewußtseyn ist, der aber unerfüllt bleibt. Ein Streben, das nicht erfüllt wird, das nur Streben bleibt, weist auf einen innern Widerspruch hin, der durch das Wesen, welches ihn in sich erkennt, gelöst werden muß, und über dem das Wesen gerade deswegen steht, weil es in sich diesen Widerspruch als sein Sollen wahrnimmt. Gehen wir nun auf die Principien dieser Theorie Günther's zurück, so sind sie diese. Der Mensch ist von Gott dadurch wesentlich unterschieden, daß Gott zum Selbstbewußtseyn kommt durch Potenzirung seiner Substanz, der Mensch aber durch Potenzirung seiner Erscheinung, in der seine Substanz nie objectiv real wird. Ist dieses, so gelangt er niemals zur Erkenntniß seines Wesens, weil dieses durch bloße Potenzirung seiner Erscheinung niemals in Wirklichkeit tritt. Das Wesen des Menschen ist alsdann aber ein unerkennbares Ding an sich, und die Erscheinung und das Wesen durch eine unausfüllbare Kluft auseinander gehalten. Damit ist aber auch keine Erkenntniß Gottes möglich, und es ist der objective Geist geläugnet. Günther antwortet auf die Frage: ob Gottes Seeligkeit Antheil der Creatur werden könne? Da Gottes Wohlseyn aus seinem absoluten Seyn selbst hervorbricht; zwischen absolutem und bedingtem Seyn aber eine unausfüllbare Kluft liegt: so kann von einer absoluten Theilnahme im vollen Sinn des Wortes freilich keine Rede seyn *). Von einer Seeligkeit, wie sie Gott

*) Incarnationstheorie. S. 127.

selbst genießt, kann freilich keine Rede bei der Creatur seyn, aber wäre sie keiner in ihrer Art fähig, so widerspräche dieses dem Grundprincip Günther's, daß die Schöpfung ihren Grund in der Liebe Gottes habe *). Aber ein Wesen, wie der Mensch, der als Ebenbild Gottes seiner Natur nach zu seinem Urbilde strebt, um sich in und aus ihm zu begründen, und der in der Erkenntniß und Liebe Gottes nur seine Seeligkeit finden kann, ist ein Widerspruch in sich selbst, wenn er nur im Streben zur vollkommenen Erkenntniß seines Wesens bleibt, das niemals erfüllt wird, und damit durch eine unausfüllbare Kluft von Gott getrennt ist. Denn wenn der Mensch, nach Günther selbst **), Gott nur finden kann, wenn er sich selbst gefunden hat, und dann aber finden muß, wenn er einmal zum Selbstbewußtseyn gekommen ist, so liegt der Grund dieser unausfüllbaren Kluft zwischen dem Menschen und Gott in der nicht vollendeten Selbsterkenntniß, die aber seiner Natur nach niemals eintreten kann, weil der Mensch zu Gott würde ***). Es ist also diese Ansicht auf ihr letztes Princip zurückzuführen und daraus zu begreifen. Dieses ist: der Mensch kann mit Gott nicht dessen Wesen, sondern nur dessen wesentliche Form gemein haben. Dieses Princip ist also zu prüfen. Eine wesentliche Form, zumal die absolute mit Gottes Wesen identische kann unmöglich so vom Wesen abgesondert gedacht werden, wie es in jenem Grundprincip der ganzen Güntherischen Creationstheorie geschieht. Die wesentliche Form Gottes, welche die Creatur nur allein mit Gott theilen soll, ist doch eben so wesentlich von der der Creatur verschieden, als sein Wesen.

---

*) Vgl. Peregrin's Gastmahl. S. 155.

**) Ebendas. S. 148.

***) Süd- und Nordlichter. S. 145—148.

Die Creatur ist eine Contraposition Gottes nach Wesen und Form. Denn es ist das Selbstbewußtseyn Gottes dadurch wesentlich vom Selbstbewußtseyn des Menschen verschieden, daß sich in jenem das Wesen in seiner Form objectiv real darstellt, in diesem aber nur die Erscheinung, in der das Wesen nie wirklich wird. Auf diesen Unterschied gründet Günther seine Ansicht, daß die Elemente des Selbstbewußtseyns Gottes drei Substanzen, die des menschlichen Selbstbewußtseyns aber drei Erscheinungsformen sind, so daß hierdurch das Verhältniß Gottes zum Menschen eine Contraposition ist, und Gott Einer ist in seinem Wesen, dreifaltig in seiner wesentlichen Form, der Mensch dreifaltig im Wesen, und Einer in der Form.

Wenn der Mensch Ebenbild Gottes ist, so ist er Ebenbild seines Wesens; dadurch, daß er aber frei geschaffenes Ebenbild Gottes ist, ist er von Gott wesentlich verschieden und doch Ebenbild seines Wesens. Das Wesen Gottes ist an sich Persönlichkeit, Gott ist Selbstbewußtseyender, seine Substanz ist an sich Persönlichkeit, die sich eben deshalb selbst substanzirt, sich zum Selbstbewußtseyn bestimmt, also aus sich und durch sich dem Inhalt und der Form nach ist, was er ist. Das Geschöpf ist aber aus und durch Gott; aber als das Ebenbild seines Wesens nach Inhalt und Form bestimmt es sich ebenfalls aus sich und durch sich, und bleibt dabei doch Geschöpf, und als solches von Gott wesentlich verschieden. Denn das Geschöpf, als Ebenbild Gottes, will, weiß sich und bestimmt sich zu dem, was es ist, weil es von Gott gewollt und gewußt wird, oder weil es aus und durch Gott ist, sowohl dem Entstehen als Bestehen nach, es begründet sich mit Einem Worte nur formal, nicht real *). Es ist nur, weiß und will sich nur,

*) Peregrin's Gastmahl. S. 293.

weil es Gott beständig weiß und will und durch sein Wissen und Wollen beständig hervorbringt. Die wahre Schöpfungsidee hebt alle Confundirung Gottes und des Geschöpfs auf, weil Gott als Schöpfer absolut wirkliche Persönlichkeit, d. h. absolut aus sich und durch sich, absolut wirklich, oder dreifache Persönlichkeit ist*). Gott kann mit keinem Geschöpf sein Wesen theilen, es zum Theil seines Wesens machen, ohne seine absolute Einzigkeit oder Absolutheit, Gottheit aufzugeben und ein zweites Absolute zu setzen, was eine Absurdität ist. In demselben Sinne, in welchem das Geschöpf als solches wesentlich von Gott verschieden ist, ist es auch der wesentlichen Form nach von Gott verschieden. Und dieses nach Günther selbst; denn die Form, welche das Geschöpf nach ihm mit Gott gemein hat, ist ja eben wesentlich verschieden von der Form Gottes. Nicht das Bewußtseyn unterscheidet nach Günther den Menschen von der Natur, welche nach ihm auch Bewußtseyn hat, sondern daß er sich als causales Princip erfaßt**), also ein Wissen von dem Grund, oder Wesen seiner Erscheinung oder seines Selbstbewußtseyns hat. Wenn nun auch das Wesen oder die Substanz des menschlichen Geistes nur mittelbar oder durch seine Erscheinungen oder durch seine formelle Objectivität sich verwirklichen kann, wärend Gott durch sein Wesen oder reale Objectivität sich verwirklicht***), so muß es doch in seiner Erscheinung real seyn und sich darin verwirklichen, wenn auch nur auf mittelbare Weise oder durch seine Erscheinung, wenn diese nicht bloßer wesenloser Schein seyn soll; durch Poten-

---

*) Vgl. Peregrin's Gastmahl. S. 154. Süd- und Nordlichter S. 144 f.

**) Peregrin's Gastmahl. S. 294 f. 155.

***) Ebendas. S. 149.

zirung der Erscheinung wird dieser Schein so wenig aufgehoben, daß er vielmehr damit nur gesetzt wird; nur das real erscheinende Wesen kann die Erscheinung als solche aufheben und zur Wirklichkeit erheben. Nur dadurch, daß das Bewußtseyn durch seine Erscheinung hinter diese, d. h. zu seinem Wesen kommt und es selbst als den Grund derselben erkennt, unterscheidet sich, nach Günther selbst, der Geist von der Natur. Dieses kann aber nur geschehen, wenn sich das Wesen in seiner Erscheinung verwirklicht. Dieses ist aber eben das vollkommene Selbstbewußtseyn des menschlichen Geistes. Nur dadurch ist er ja auch im Stande, den dreieinigen Gott zu erkennen. Der Umweg, welchen der menschliche Geist durch die Erscheinung nehmen muß, um sich selbst und Gott vollkommen zu erkennen, liegt allerdings in seiner geschaffenen Natur; es ist ja aber derselbe Umweg, den Gott selbst nimmt, wenn er die Idee der Creatur als seinen Nichtichgedanken denkt. Zu seinem eignen Ichgedanke kommt er freilich auf geradem Weg, weil er absolut aus sich und durch sich ist *). Aber wenn der menschliche Geist nur auf diesem Umweg zum Ziel, d. h. zum vollkommenen Selbstbewußtseyn, gelangt. Dahin muß er aber gelangen, wenn er wahrhaft göttliches Ebenbild, und als solches sich selbst und Gott erkennen, und in der Liebe Gott genießen, d. h. seelig seyn soll **). Jene unausfüllbare Kluft ist also durch die Ebenbildlichkeit Gottes im Menschen ausgefüllt. Der Mensch ist Ebenbild des Wesens Gottes, oder ist als Ebenbild Gottes theilhaftig seines Wesens heißt daher nicht, er ist das göttliche Wesen, Theil Gottes, oder die Verwirklichung des Wesens Gottes, sondern Gott als das Urbild

*) Peregrin's Gastmahl. S. 155. 156.

**) Ebendas. S. 155.

offenbart sich ihm als absoluter Geist, macht ihn der Erkenntniß seiner selbst theilhaftig. Gott ist nicht geistig, sondern der Geist selbst und alle endlichen Geister sind vollendet geistige Wesen nur durch ihr vollendetes Theilhaftseyn an diesem absoluten Geist. Daher die Unseeligkeit jener Geister, welche von dieser freien und völligen Gemeinschaft mit Gott ausgeschlossen sind. Faßt man die Objectivität und Subjectivität in Gott abstract, d. h. vergißt man, daß Gott Geist ist, so gelangt man nicht zu dem Begriff eines lebendigen Gottes. Gott ist kein bloß Gewußtes, Object, so daß ich als wissend außer ihm, ungöttlich wäre, sondern Gott ist als sich wissend, die Einheit seiner als Gewußten und Wissenden, und weiß in seinem absolut wirklichen Sichselbstwissen die Creatur, und theilt es dieser mit, so daß der creatürliche Geist nur sein von Gott Erkanntseyn erkennt, und sein von Gott-Gedachtseyn nur nachdenkt, nicht erdenkt. Das creatürliche Selbstbewußtseyn ist als ein secundäres aus dem göttlichen, als dem primitiven zu begreifen. Denn nur Gott ist die absolute Identität des Subjects und Objects und als solcher der Grund aller secundären Erkenntniß. Gott als der bei und für sich Seyende ist also der Geist, der eben, weil er bereits vollendet, absolut in sich genügend ist, durch sein emanentes Hervorbringen sich nicht erst ergänzt, oder etwa einen zweiten Gott hervorbringt, welcher als emanent hervorgebracht, eben kein Gott, kein ursprünglich hervorbringender mehr wäre. Die emanente Hervorbringung oder Schöpfung kann darum nur die seines emanenten Abbildes und Gleichnisses seyn. Denn sein immanentes Bild ist die ewige Weisheit, so daß der Mensch als Ebenbild Gottes die Copie jenes Originals in Gott ist. Diese ungeschaffene, der Creatur inwohnende Idee erhält die Creatur mit Gott im effectiven Rapport und ist die Mitte der

intelligenten Creatur und vermittelt mit ihr ihre intelligente Natur. Die Creatur steht mit Gott in einer dreifachen Beziehung des bloßen Gewirktseyns von Gott, des Mitwirkens mit Gott, und des Alleinwirkens für Gott, als dessen Repräsentant. Sie begreift das Erste nie, und nur das Dritte, ihr eignes Thun völlig und ganz.

Dieses Selbsterkennen des menschlichen Geistes und die Erkenntniß Gottes in und aus Gott, — diese theosophische Erkenntniß ist das System Baader's.

Baader.

Es spricht sich in all meinen Schriften nur die Eine Überzeugung aus — von der Verwerflichkeit und Schlechtigkeit jenes Supranaturalismus oder Spiritualismus, mit welchem man, nicht etwa erst seit Cartes die Religionsdoktrinen gegen einen ebenso schlechten Naturalismus vertheidigt *).

Unter den antireligiösen Philosophemen unserer Zeit finden sich drei, welchen als schier allgemein grassirenden und kräftig wordnen Irrthümern der Religionsvertheidiger mit besonderm Nachdruck und angelegentlich zu begegnen hat. Das Eine derselben, von Kant veranlaßt, aber von Fichte mit Bestimmtheit ausgesprochen, stellt einen falschen Begriff der Spontaneität intelligenter Naturen im Gegensatz nicht-intelligenter auf, behauptend, daß die Spontaneität nicht darin besteht, daß z. B. der Mensch das Gesetz (Vernunft) in sich hat, und wegen dieser Fähigkeit,

---

*) Vorrede zum ersten Band der philosophischen Schriften und Aufsätze. Münster 1831.

selbes als Causalität selbst in sich aufzunehmen, was das Thier nicht vermag, eben intelligent heißt; sondern daß diese Spontaneität absolut ist, und daß der Mensch, als selbst Quelle und Urheber des Gesetzes (Autonon) selbes auch ganz von sich hat, folglich nicht, wie die Religion lehrt, des Gesetzes Organ (Gottesbild), sondern als Gesetzgeber Gott selber ist. Ein zweites Philosophem giebt dagegen zwar zu, daß dem Menschen seine Vernunft als Anlage gegeben ist, behauptet aber, daß dieser im Gebrauch und der Ausübung dieser Anlage ganz nur sich selbst überlassen bleibe, folglich Alleinwirker, nicht Mitwirker mit der göttlichen Vernunft sey. Ein drittes Philosophem endlich, welches aus der Schule der Naturphilosophie hervorgieng, stellt einen falschen Begriff der Materie auf, indem selbes von dem vergänglichen und die Verderbniß in sich bergenden Wesen dieser Welt behauptet, daß solches unmittelbar und ewig aus Gott hervorgegangen und gehend als der ewige Ausgang (Entäußerung) Gottes dessen ewigen Wiedereingang (als Geist) ewig bedingt; womit also behauptet wird, daß diese räumlich-zeitliche Creation durch Manifestationsmacht Gottes schon hinreichend und völlig erklärbar ist, obschon sie in der That eine Hemmung dieser Manifestation aussagt, und diese Hemmung (das Deficit) eigentlich das zu Erklärende ist. Wie nun das erste dieser Philosopheme rein gottesläugnerisch ist, das zweite deistisch und alle Gemeinschaft der göttlichen Action mit der menschlichen läugnend, so ist das dritte unläugbar materialistisch.

Seit Kant und Fichte wird das Wort: objectiv schier allgemein nur im engern Sinne, nämlich für das mir Gegenüberstehende (Gegenständliche) genommen, nicht aber wie es sollte auch auf das über und unter mir Seyende angewendet, nämlich jenes, dem ich, und jenes, das

mir subjicirt ist. Eine solche Philosophie bewegt sich nur in der Horizontalfläche und kann sich nur inner ihr, sohin nicht wahrhaft orientiren, denn der wahre Orient (Aufgang) ist über mir (im Zenith), sowie der wahre Niedergang unter mir. Der Fichtianismus reducirte vollends den Begriff des Objects auf jenen des feindlichen Obstaculum. Da die neuere Philosophie (seit Kant) den Unterschied des centralen (totalen) Wirkens vom Mitwirken und werkzeuglichen Wirken nicht klar erfaßt hatte, so mußte sie natürlich um den Menschen über die Region des bloß werkzeuglichen (unfreien und blinden) Wirkens empor zu halten, ihn sofort in die höchste Region des absoluten Wirkens erheben, d. h. um ihn kein Vieh seyn und bleiben zu lassen, mußte sie ihn zu Gott machen. Damit mußte nun freilich dem Menschen seine Degradation entweder ins Angesicht abgeläugnet werden, oder man postulirte, wie Kant, seine Selbstbefreiung und Selbsterhebung, vermöge des Imperativs seiner absoluten Autonomie, oder seines Gottseyns, d. h. eine solche Philosophie mußte sich offen oder versteckt, keck oder feige, atheistisch und antichristlich zugleich erklären. Der Mensch ist nichts, falls er nicht das Organ, Bild Gottes ist, und wer also das Original läugnet, der läugnet auch das Bild, sowie er mit diesem auch das Original läugnet. Die Prophezeihung Leibnitzens ist erfüllt worden, daß die letzte Häresie der vollendete Atheismus seyn wird, nämlich jener, welcher die Gottheit nach ihren einzeln Persönlichkeiten läugnet, d. h. den Vater als Gesetzgeber durch die atheistische Lehre der absoluten Autonomie des Menschen, den Sohn als Gesetzerfüller durch die deistische Lehre, welche die Nothwendigkeit einer göttlichen Hülfe zur Erfüllung jenes Gesetzes läugnet, endlich den heil. Geist durch die pantheistisch-

materialistische Vermengung desselben mit dem spiritus mundi immundi *). In der That drängt sich uns bei jedem Versuch einer Theorie unseres Selbstbewußtseyns die Überzeugung auf, daß dieses nicht per generationem aequivocam entsteht, und daß wir nicht von uns selber zu diesem Selbstbewußtseyn gelangen, nicht von uns selber in ihm erhalten bleiben, sondern nur durch Theilhaftwerden und Seyn des göttlichen Urselbstbewußtseyns, des absoluten Geistes, oder daß wir nur wissen, insofern wir Gott und unser (oft gänzlich und unbeliebiges) Gewußtseyn von ihm wissen. Gott als Geist ist nicht bloß ein erkennbarer Gegenstand (Object), der somit ohne sein Zuthun von einem andern außer sich erkennbar wäre, und in welchem Falle man freilich Gott ohne Gott zu erkennen vermöchte, d. h. ohne daß dieser sich dem Erkennenden offenbarte oder öffnete, sich selber frei exponirte, sondern Gott ist nur sich erkennend oder sich Gegenstand, und seine Erkenntniß ist darum der Kreatur nicht anders, als durch Theilhaftwerden dieses Sich Erkennen Gottes möglich **). Hegel gieng mit dem Begriff von demselben Punkt aus, als Cartes mit dem Gedanken. Der Mensch soll und kann nicht anders sagen, als: Ich bin

---

*) Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit. S. 3—5. — Fermenta cognitionis Heft V S. 24. Philos. Schrift. Bd. II S. 93. 229. — Vgl. Philos. Schrift. Bd. I S. 1—28, bes. S. 12. u. 18. 56. 323. — Ferm. cogn. Heft IV. S. 23. — Philos. Schrift. Bd. II S. 70. 93—95. 102. 104. 157. Anmerk. 2. 172. Anmerk. 229. — Ferm. cogn. Heft I S. 23 Heft IV S. 41. — Vorles. über relig. Philos. S. 100—103. — Über den Begriff des pos. u. negat. wordnen Geistes. S. 28, 29, 43—48. über eine Äußerung Hegel's. Baier. Annalen Jahrg. 1833. Nr. 102.

**) Philos. Schrift. Bd. II S. 211. 175. 144. 199.

gesehen (durchschaut begriffen), darum sehe ich, ich bin gedacht, darum denke ich, ich bin gewollt, darum bin ich wollend. Weswegen man unter Gesetzen des Denkens, Wollens und Thuns nichts anders versteht oder verstehen soll, als das Gesetzt=(locirt) oder Begriffenseyn des Menschen in einem denkenden, wollenden und wirkenden Wesen und man muß sich wundern, wie die Theologen die Paulinische Fundamentallehre der Immanenz aller Dinge in Gott von den Philosophen (z. B. Spinoza) entreißen, mißbrauchen und entstellen lassen können; das ist eben der Irrthum und das alte Mißverständniß zwischen den Philosophen und Theologen, daß Erstere von keiner andern Vernunfterkenntniß wissen oder wissen wollen, als von jener, welche ihnen wie die äußere Sensation oder wie der Mechanismus der Denkgesetze von selber kommt, so daß sie also zwischen jenem Sehen (Wissen), welches Gabe und angeboten ist, und jenem, welches Aufgabe oder verboten ist, nicht unterscheiden*). Der Fundamentalirrthum aller bisherigen Philosophie namentlich auch der Hegel'schen ist der, daß sie die Endlichkeit der Kreatur falsch nimmt und verdreht. In ihrem ersten Stadium ist sie unvollendet und daher unseelig, aber nicht, weil sie nicht Gott selber, sondern weil sie noch nicht in Gott begründet ist. — Die Philosophie hatte ursprünglich religiösen Sinn und Bedeutung. Dieses spricht das Wort Liebezur Weisheit aus, nämlich die Anerkennung der objectiven Existenz einer bereits fertigen Weisheit, eines Weisen und Weisenden und die Subjection des Menschen

---

*) Über das Verhalten des Wissens zum Glauben. S. 13. 18. 19. — Philos. Schriften. Bd. II. S. 366. ff. — Vergl. Über die Freiheit der Intelligenz. S. 4–7. — Vorles. über relig. Philos. S. 46. 47 bes. 50. — Specul. Dogmatik. Bd. I. S. 34. Bd. III. S. 14.

unter dieselbe und das Sichweisen Lassens von ihr. Die Philosophie im engern Sinn entstand, als die ursprüngliche Tradition nicht mehr rein, sondern entstellt war und sie gieng aus dem Bedürfniß einer Läuterung, Reform derselben hervor. Es trat aber eine Trennung von dieser Tradition ein. Hiermit war die freie Evolution der Intelligenz selber gehemmt und gestört, weil die absolute Intelligenz der endlichen erst in jenen primitiven Traditionen sich äußerlich manifestirt, und der Mensch sie aufnehmen soll, um sie zur freien Einsicht zu bringen, d. h. die Identität des ihn äußerlich begründenden Princips mit dem ihn innerlich zu begründen strebenden zu erkennen. Jene Trennung und die durch sie entstandene Richtung ist revolutionär, weil sie nicht von ihrem Begründenden aus und in ihm fortgieng, (welches Fortgehen eben ein Fortgeschehen oder Geschichte ist), sondern sich der menschliche Geist von diesem erst loszumachen, und dann gegen selbes zu erheben strebt. Denn das Hervorbringende ist das Begründende, Erhaltende und Leitende seines Hervorgebrachten im Erkennen, Wollen und Wirken. Es bleibt also real im Hervorgebrachten gegenwärtig, und wirkt in und mit ihm fort. So kann die Creatur so wenig in ihrem Urstand, als Fortbestand von ihrem Schöpfer abstract begriffen werden, und der Begriff des Weltregierers fällt mit jenem des Weltschöpfers zusammen.

Jene Aberration der Philosophie wirkte auf ihren Gang selber störend zurück und diese Rückwirkung machte sich besonders seit ihrer zweiten entschiedenen Trennung von der religiösen Tradition, nämlich der christlichen geltend*).

*) Vorlesungen über religiöse Philosohie. §. 6. 7—12. — Vgl. philos. Schrift. Bd. II S. 115, 121, 170—174. 208, f. 262. f. 265. 267, 278. 351. 360.

Die neuere Philosophie seit Fichte hat durch Hinrichtung auf das Wesen des Selbstbewußtseyns zur schärfern Bestimmung des Begriffs des Erkennens beigetragen. Fichte hat von dem Irrthume befreit, als vermöge man den Geist nur kennen zu lernen, wenn man aus ihm herausträte, (sich überspringe) weil das Selbstbewußtseyn nicht selber schon das Seyn (die Substanz des Geistes) sey, sondern Accidenz, Modus, welches einem andern (Ding an sich) inhärirte. Die Identitätslehre als Lehre der Identität des Unterschiedenseyns des Objects und Subjects ist die Lehre vom Selbstbewußtseyn oder Geist. Dem freien Erkennen oder geistigen Bewußtseyn ist das Ansichseyende nur insofern, als es ein Erkanntes ist und mit dem Aufhören seines Erkanntseyns hörte es selbst auf. Die Identität des Seyns und Wissens ist eigentlich die des Schauens und Denkens. Mit der Identitätslehre als Lehre vom Selbstbewußtseyenden stimmt jener ältere Satz überein: daß jedes primitive und vollendete (begreifende) Erkennen ein g e n e t i s c h e s ist, oder daß das Hervorbringende nur als hervorbringend oder im Hervorbringen sich und das Hervorgebrachte weiß. Das Sich selbst Wissen liegt allem Wissen und auch dem eines andern zu Grund, oder alles Erkennen auch das objectiv sinnliche fällt inner diesen Ternar. Man gelangt von der Erkenntniß eines andern nie zur Selbsterkenntniß, wenn man nicht diese als die primitive setzt. Man fällt sonst in den subjectiven Idealismus oder objectiven Realismus. Jede cognitio hier cognitio sui fällt in Folge einer Manifestation mit einer Formation (mit der Hervorbringung eines Bildes) zusammen. Die Identität des Sich zu wissenden Gebenden oder Gewußten und Wissenden ist die Identität des Hervorbringenden und Hervorgebrachten, genitor und genitus, weil bei der immanenten (Einerzeugung, Eingeburt) oder ema-

nenten (Verursachung im engern Sinne) Hervorbringung dieselbe Identität, obgleich von beiden Hervorbringungsweisen auf verschiedene Weise gilt. Denn der Künstler erkennt seine ihm angeborne und bei ihm bleibende Idee anders, als deren äußeres Abbild, oder der Schöpfer das in ihm bleibende Urbild seines Geschöpfs auf andere Weise, als das geschöpfliche Nachbild, das zwar gleichfalls, aber auf andere Weise in ihm ist, als jenes Urbild. Das sich selber Wissen des endlichen Geistes ist ein secundäres Wissen. Er weiß daher sein Gewußtseyn von dem ihn hervorbringenden absoluten Geiste. Cartesius hat dieses secundäre Wissen für ein primitives genommen, oder für das allein unbezweifelbare und er gab der spätern Philosophie die egoistische Richtung und zu den Beweisen Gottes aus etwas, was nicht Gott ist. Dadurch wurde die Überzeugung der Coincidenz des Sichwissens mit seinem Sichgewußtwissen vom absoluten Geiste verdunkelt. Soll ich als erkennend lediglich bei mir und für mich selber seyn und bleiben, so kann, insofern ursprünglich für mich nur ist, was auch ursprünglich von mir ist, das so Erkannte auch nur mein Erzeugniß seyn. So wie auch im secundären Erkennen die denkende Thätigkeit nur in einem Gedachten bei sich bleibt, an oder in jedem Nichtgedachten aber ausgeht und sich verliert. Und so hat die Identitätslehre jene ältere Behauptung tiefer begründet, daß nur das genetische Erkennen das primitive ist, welche mit jener des G. Vico: Scimus, quae cogitando facimus, ja mit dem gemeinen Sprichwort übereinstimmt: Ich kenne dich, als ob ich dich gemacht hätte *).

---

*) Vorles. über relig. Philos. §. 14. 15. 16. Vgl. philos. Schrift. Bd. II S. 177. 181. 211. 333. 336. 338. 340. 341. 244.

Mit der Lehre vom Selbstbewußtseyn als einem sich selber Manifestseyn entsteht der Philosophie die Einsicht eines nothwendigen innern, immanenten Unterschieds oder einer Formation des Geistes und damit gelangt sie zur Einsicht, daß der absolute Geist, als alleinige Substanz, der sich selber substanzirende, selber eo ipso sich formirende ist. Die Einfachheit Gottes ist keine formlose, unmittelbare, ruhende Einheit, sondern eine sich selbst formirende, pulsirende, actuose Einheit. Die Philosophie, welche die wahre Form des Selbstbewußtseyns gefunden hat, übertrug den Proceß des zeitlichen Werdens desselben, des Weltgeistes auf Gott über und dachte sich das göttliche Selbstbewußtseyn durch zeitliche Entwicklung entstehen, und sich durch uns vermittlen. Der Mensch soll allerdings Gott vermittlend fortsetzen, wo Gott sich nicht mehr unmittelbar durch sich selber manifestirt oder kennbar macht. Aber dieses ist nicht ein Hervorbringen der ursprünglichen Ordnung oder Region, in der Gott nie aufhört, sich selbst hervorzubringen und zu manifestiren. Aber statt Gott fortzusetzen und von Neuem wieder anzufangen, that er das Gegentheil und hat Gott seit seinem Urstand genöthigt, ihn, den Menschen immer von Neuem anzufangen oder zu machen *).

Das creatürliche Selbstbewußtseyn ist als secundäres vom göttlichen als primitivem nachzuweisen gegen jene falsche Lehre. Nur Gott ist die absolute Identität des Subjects und Objects und der Alles Hervorbringende und in sich Befassende, weiß im Sichselbstwissen alle Dinge. So erkenne ich, nach Eckart, Gott in der Erkenntniß, worin er sich

*) Vorles. über relig. Philos. §. 17. 19. — Vgl. Vorles. über die Theorie des Opfers. Münster 1836.

selbst und mich erkennt, ich werde derselben theilhaftig *). So vereinigen sich im Erkennen, Wollen und Wirken der Schöpfer und das Geschöpf in Einer Action, obwohl sie verschiedene Agenten bleiben. Die Creatur wird daher der göttlichen Natur und damit auch der primitiven Erkenntniß Gottes theilhaftig, nicht Theil derselben. Gott ist kein bloß Gewußtes (Object), so daß ich als wissend außer ihm (ungöttlich) wäre, sondern, wie Gott als sich wissend die Einheit seiner als Gewußten und Wissenden ist, so kann mein Gottwissen nur durch Theilhaftwerden jenes göttlichen Wissens Statt finden. Der Mensch erkennt Gott, sich selbst und Anderes nur durch götliche Erleuchtung. Die religiöse Philosophie hat eben so sehr den Unterschied schöpferischen und geschöpflichen Thuns im Erkennen, Wollen und Wirken gegen beider Confundirung festzuhalten, als sie sich der Trennung beider zu widersetzen hat. Die von Gott abgefallene Creatur vermag nur mehr confundirend zu trennen, statt einend zu unterscheiden, und trennend zu confundiren, statt unterscheidend zu einen. Alle Gottlosigkeit geht von einem falschen Einen (Confundiren), oder falschen Unterscheiden (Trennen) des schöpferischen und geschöpflichen Thuns und Seyns aus.

Die intelligente Creatur steht mit Gott in einer dreifachen Relation, des bloßen Gewirktseyns und Werdens von und durch Letztern (Allerheiligsten), und ihres Mitwirkens mit Gott (Innern) und Alleinwirkens für Gott als dessen Repräsentant (Vorhof). Sie begreift das Erste nie und nur das Dritte, ihr eignes Thun völlig und ganz. Eckart sagt: wir werden mit Gott vereint in der Schauung, nicht in Wesung. Causa und cognitio sui

*) Vgl. Bemerkg. über einige antirelig. Philos. §. 4.

kann nicht dasselbe bedeuten, als causa und cognitio alterius (factio). Jenes ist eine innere, immanente Offenbarung, Eingeburt, generatio, diese ist eine emanente, ein Schaffen und eine Causalität (factio). Wir finden uns nur durch solche innere Offenbarung und Hervorbringung in unserm Bewußtseyn und diese innere Offenbarung kann nicht mein selbstiges Thun seyn, weil dieses mein fertiges Ich voraussetzt, dieses aber nur durch jene Offenbarung zu Stande kommt und nur als eingeboren und natürlich zu begreifen ist. Es giebt keine unmittelbare Hervorbringung, sondern nur eine durch innere Hervorbringung oder Eingeburt vermittelte. Die außer sich Hervorbringung des absoluten Geistes ist 1) ein freies und nicht mit jener Eingeburt zu verwechslen, 2) der Geist theilt sich nicht mit diesem seinem Hervorbringen in seine Substanz; es geht ihm nichts ab, 3) es geht ihm aber auch nichts zu und bedarf sie nicht zu seiner eignen Vollendung, 4) er geht im Geschöpf nicht auf. Wie Gott, sich selbst erkennend, alle Dinge erkennt, so können wir nur uns selbst bewußt, Anderes wissen *). Die absolute Substanz oder der absolut Seyende ist auch der absolut und ursprünglich Hervorbringende (urcausale) und als beides ist er der absolut sich Bewußtseyende, d. h. der absolute Geist. Die emanente Hervorbringung oder Schöpfung kann nur die seines emanenten (sein immanentes Bild ist die ewige Weisheit) Abbildes und Gleichniß seyn. Die unganze Natur vermag nicht sich oder in sich, sondern immer nur außer sich ein anderes zu zeugen und kommt nicht in diesem Hervorbringen zu sich selber und findet sich nicht,

*) Vorles. über relig. Philos. §. 20—24. — Vgl. Spec. Dogmat. Bd. I S. 54. 66. Bd. II S. 46—49.

sondern verliert sich stets; und kein Selbst seyend bringt sie auch nicht selbst hervor, sondern wird dazu genöthigt. Es kann sich nur entäußern, was sich in sich vertiefen und verinnern kann. Der für sich oder sich Object seyende und sofern auf sich beschlossene Geist bleibt ohne seine selbstige Manifestation allem Andern ein Geheimniß und unterscheidet sich hierin von der selbstlosen Natur, die ohne ihr Zuthun dem Erkennen eines andern subjicirt ist. Die Natur wird ausgesprochen, ist an sich stumm *).

Die Lehre von Gott als dem allein Vollendeten setzt den Satz voraus, daß ein Wesen sich nur damit vollendet, daß es sich in sich selber ergründet, erfaßt und offenbar ist, was aber nur durch ein eignes Inneres sich gleichsam Verdopplen, oder sich als faßliches und ergründbares in sich Hervorbringen geschieht. Da nun aber diese verdopplende Hervorbringung nicht selbst schon die Vollendung ist, sondern da diese nur durch einen dritten Moment bewirkt wird, nämlich durch Reunion jenes Verdoppelten (des genitor und genitus), so ist die Lehre vom absoluten Gott zugleich Jene vom Dreifaltigen**).

Einen Gegenstand erkennend, finde ich mich von ihm geschieden (unterschieden) und insofern frei von ihm oder die Wissenden sind die Freien, die Unwissenden die Unfreien. Was ich bloß nur nachfühle, empfinde, anschaue ꝛc., von dem vermag ich mich noch nicht gänzlich zu unterscheiden. Gefühl, Anschauung, Vorstellung und Gedanke sind Formen des Inhalts unseres Bewußtseyns, welcher als Gegen-

---

*) Vorles. über relig. Philos. §. 24. 25. — Vgl. Spec. Dogm. Bd. II S. 36–40.

**) Vorles. über relig. Philos. §. 26. — Vgl. Begriff des pos. u. negat. Geistes S. 5—11.

stand derselbe bleibt, und doch, nach Hegel, unter jeder dieser Formen ein verschiedener zu seyn scheint, weil sich die Bestimmtheiten dieser Formen zum Inhalte selber schlagen. Weil Gott, sagt Eckart, frei von allen Dingen ist, erkennt er alle Dinge und ist alle Dingen, d. h. alle Dinge haben ihr Bestehen und ihre Wahrheit nicht in sich, sondern in Ihm, und Gott erkennt sie darum in dieser ihrer Wahrheit nicht in ihnen, sondern in sich als Autor. So wie der Künstler sein Werk nur in sich, d. h. in der ihm innwohnenden Idee erkennt, auf welche auch jenes Gebilde, als ihre Wahrheit zurückweiset, ihr entsprechend oder nicht; eben so kann der endliche Geist sich nicht in sich, sondern in Gott erkennen.

Das Sicherkennen und Erkanntseyn ist zwischen Gott und dem Geschöpf wechselseitig, indem das Geschöpf in seiner Wahrheit und Herrlichkeit sich in Gott, Gott aber in seinem Abbild sich verherrlicht in der Kreatur sieht. Der Erkennende wird frei und selbstständig heißt, er wird durch das Erkennen innerlich begründet und ist im organischen Verband mit dem Erkannten*). Unsere verehrende Liebe des Guten und Unterwerfung unter dasselbe geht lediglich von der bewundernden Hochachtung desselben und seiner Anerkennung als des Wahren aus. Darin besteht auch alle Religion. Die Bewunderung geht auf das Dogma als das Erkennbare die Verehrung auf den Kult, die Unterngwerfung auf die Moral. Das Erkennen ist die Grundfeste aller Freiheit und insofern Wollen ein freies Bewegen ist, gründet es nur ein Erkennen; denn ich kann mich nur in meinem Bewegt- oder Gewirktseyn bewegen und wirken, wie ich nur

*) Vorles. über relig. Philos. §. 27. 28. 29. — Vgl. philos. Schrift. Bd. I S. 107—12.

im Gedachtseyn oder Gedanken denke und im Sehen Sichtbares gestalte. Das unfreie Bewegtseyn meiner selbst, Leidenschaft, geht von einem Nichtgedanke aus und der Mensch weiß in seinem blinden Getriebenseyn nicht, was er will und thut und diese Bewegung ist keine lebendige, weil sie nicht von seinem Innersten ausgeht. — Alles Erkennen der Creatur geht vom Glauben aus. Die Befreiung der Intelligenz ist nicht ohne gesetzliche Bestimmung und Beschränkung möglich, aber diese letzte reicht nicht hin zur Effectuirung jener Befreiung.

Jede Befreiung kann nur durch innere und äußere Begründung geschehen, und diese bringt Gesetzlichkeit, Schranke Negativität mit sich. Aber nicht das Gesetz, sondern die Gnade ist das positiv Begründende. Diese Verkennung brachte die Ansicht hervor von einer Moral ohne Religion, welche ihr Gesetz als selbstgemachtes, sich selbst gegebenes ansah. Man hat hier die dermalige Impotenz unserer Natur außer Augen gesetzt. Es kann dem Menschen kein Gesetz im Erkennen, Wollen und Wirken aufgegeben seyn, ohne daß ihm die zur Erfüllung erforderliche Lust, Licht, Kraft als freie Gabe zur freien Annahme dargeboten ward. Nimmt er diese nicht an, so fehlt ihm der positive Theil der Begründung seiner Freiheit und es bleibt ihm nur der negative Theil derselben zurück, der Imperativ, das Sollwissen, Sollwollen, Sollthun. Da man den jetzigen Zustand des Menschen für normal hält, so kann man in Gott nur einen Gesetzgeber sehen. Auf jeder höhern Stufe der Gotteserkenntniß unterscheidet sich der gotterkennende Geist um so klarer von Gott, dem absoluten Geist *). Es ist eine doppelte Subjicirung

*) Vorles. über relig. Philos. §. 30—34. — Ferm. cogn. Hft. II. §. 6.

der Creatur nämlich unter Ein ihr unmittelbar höher stehendes Agenz, und eines ihr niedrig stehenden. Nur indem sie sich einem Höheren subjicirt, ihre Unmittelbarkeit gegen selbes hiermit vermittelnd aufheben läßt, erhält sie das Vermögen, das unter ihr stehende Unmittelbare gleichfalls sich zu subjiciren oder in sich aufzuheben, d. h. nur dienend vermag sie zu herrschen, nur herrschend zu dienen. Der Mensch hatte diese Bestimmung zu erfüllen und war zum Zeugniß und zur Manifestation des Manifesten gesandt; nachdem er es unterlassen und aufgehört hat zu dienen dem Höheren, ergeht an ihn die Forderung, sich wieder mit Gott zu vereinen, um gute Früchte zu bringen. Die irreligiöse Philosophie (Cant's) will aber vom bösen Baume gute Früchte und anders sey ihm nicht zu helfen *).

Daraus ist die Natur der ursprünglichen Versuchung zu erklären. Hier gielt der Satz: vis ejus integra si conversus fuerit in terram, d. h. das Princip jeder Lebensregion übt nur dann seine volle Macht über die in selbes eingetretene Creatur aus, wenn es diese sich völlig zugebildet oder conformirt hat. Der Mensch kann sich nur durch Fixirung im Guten der Subjectionsmacht des Versuchers entheben. Da aber der Zweck die fixirende Einverleibung in der höhern Region war und die Subjection unter sie, so war das Versuchtwerden vom Bösen begleitet von der guten Region, so daß die Creatur zu beiden zugleich versucht wurde; denn nur im Dienen dieser beherrscht sie jene. Es ist aber das böse Princip subjicirt dem Guten und daher kann der Mensch nur, indem er jenen Subjectionsact vollbracht hat,

---

*) Vorles. über relig. Philos. §. 34. — Vgl. philos. Schrift. Bd. I S. 5–27. S. 183–88.

seine Fallbarkeit tilgen und sich bewähren*). Den religiösen Traditionen gemäß sollten die ewigen, ins Licht geschaffnen Geister durch eine solche Versuchung die selbstige Erweckbarkeit der Princips der ewigen Natur in sich aufheben, und durch diese Subjection desselben in der Lichtregion sich fixiren. Ebenso sollte der Mensch die Erweckbarkeit des irdisch-zeitlichen oder materiellen Naturprincips in sich und somit seine Versetzbarkeit und Fallbarkeit in dasselbe, seine Irdischwerdbarkeit durch Bewährung in der Versuchung tilgen. Da dieses nicht geschah, so substanzirte, bildete sich jenes Naturprincip den Menschen zu, organisirte sich ihn zu**).

Jeder creatürliche Geist befindet sich in seinem Urzustand in der Schwebe zwischen Evolution und Revolution; er kann seine Selbstheit wollen, in diese eingehen und den Naturgrund seiner Lebensgestaltniße suchen, oder er mag vor sich das Eine, die Freiheit suchen, und was und wie er sucht, so findet er, das wird ihm in ihm zu Wesen. Er wird nur durch Absterben, Opferseiner Selbstheit (Natur) frei. Dem von Gott abgewendeten Geist treten Zeit und Ewigkeit aus- und voneinander und Alles geht dahin, wie dieses Abgefallene wieder die Begierde erhält, wieder in die Ewigkeit einzugehen, und das Zeitwesen zu tilgen***).

Wenn etwas sein Seyn (Existenz) oder seinen Bestand verloren hat, so sinkt es gleichsam ab àctu essendi in die

---

*) Vgl. spec. Dogm. Bd. I S. 70—110, wo die Lehre der Freiheit u. der Versuchung besonders entwickelt ist.

**) Vorles. über relig. Philos. §. 35. — Vgl. Ferm. cogn. Heft III S. 22 Heft IV S. 11 u. 57. — Ueber das 2te Cap. der Genesis S. 5.

***) Ferm. cogn. Heft V. §. 26. 27.

bloße Potentia essendi, und zwar hier nicht als in das Vermögen zu seyn, sondern in das Unvermögen oder in die Ohnmacht zurück. Dieses Seyende geht also nicht in das absolute (abstracte) Nichts über, sondern in jenes conamen essendi oder existendi als in den Conflict des Seyns und Nichtseyns, als in ein beständiges Vergehen zugleich mit einem beständigen fruchtlosen Ansatz zum Entstehen. Dieses ist das Wesen oder Unwesen der Zeit. Sie ist negative Macht, Formlößigkeit, d. h. Grund- und Bestandlosigkeit und setzt der Formung Widerstand entgegen. Sie ist gegenwartleer, es ist in ihr nur ein Kommen und Gehen kein Bleiben. Sie ist eine entstellte Ewigkeit. Eine ewige Zeit ist keine Zeit, die Ewigkeit ist alle Zeit *). Wie die Zeit die Hemmung, Suspension der Totalität ist, so ist die Ewigkeit die Vollendheit, Totalität des Seyns. Dadurch, daß die Kreatur zeitfrei und vollendet wird, wird sie nicht zum Gott, sondern göttlich, d. h. nimmt an seiner Vollendheit Theil. Was in sich vollendet ist, sucht nichts weiter zurück oder vorwärts, sondern sucht nur in und für sich zu bleiben, indem es sich mittheilt und seelig ist. Das Streben nach Genuß ist nämlich nur das Streben nach dieser Ergänzung und Vollendung des Seyns, oder nach Befreiung von der Unruhe und Unvollendheit desselben, d. h. es ist das Streben nach der Gegenwart oder nach der Befreiung von der Zeitlichkeit. Das Wahrnehmen der Zeit als solcher beweist, daß der sie wahrnehmende Mensch kein Geschöpf der Zeit ist **).

---

*) Beilage zu Bd. I der philos. Schriften S. 26. 27. — Vgl. philos Schriften Bd. I S. 223—44.

**) Speculative Dogmatik. Erstes Heft S. 62—64. — Vgl. vom Segen und Fluch der Creatur S. 42.

Wenn nun der Ewige als Endzweck kein zeitliches Schaffen, sondern das Bezweckte der Schaffung nur ein Ewiges seyn konnte, weil doch alle Production als Bezweckung immanent ist, und wenn man darum das zeitliche Universum nur als Mittel in Bezug auf diesen Endzweck erkennt, so sind nur drei Weltansichten möglich. Man läugnet erstens das Geschaffenseyn oder Werden der zeitlichen Creaturen im engern Sinne völlig, indem man ihren Urstand und Vergehen als den Bestand und der Formation (Modification) des Ewigen dienend betrachtet, so daß die Materie als Leib des Ewigen (Gottes als Geistes) mit diesem nur zugleich gedacht werden kann, wie die Peripherie nur mit ihrem Centrum. Bei dieser Weltansicht wird nicht nur der Begriff der ewigen Natur mit der zeitlichen vermengt, sondern diese letzte als universelle Creatur mit dem Logos selber, sei es nun, daß man dessen Urstand aus Gott als Abfall und Sünde, oder als Geschick vorstellt. Man nimmt zweitens den Urstand der zeitlichen Creatur aus Gott zwar als primitiv und unmittelbar an, erkennt ihn aber doch als Schöpfung und als Mittel zu einem bezweckten ewigen Seyn der Creatur, zu welchem letztern selbe indeß nicht anders, als durch ihr zeitliches Seyn zu gelangen vermag. Diese Vorstellung kann sich jedoch gegen jene erste schon darum nicht halten, weil sie jenem Widerspruch nicht entgehen kann, welcher in der Behauptung liegt, daß der Ewige unmittelbar Zeitliches, d. h. von der Ewigkeit Abgefallenes hervorbringt, somit der Hauptirrthum der ersten Weltansicht durch diese zweite stillschweigend angenommen wird. Eine dritte Weltansicht, die ich gegen jene zwei festhalte, ist die, daß die Zeitlichkeit (Desintegrität) der zur Fixirung in der Ewigkeit (Integrität) bestimmten Geschöpfe zwar ein nothwendiges Mittel zur Gewinnung der letztern Seynsweise

ist, daß aber diese Nothwendigkeit nur mit dem Eintritt ihres Bedürfnisses der Restauration eintrat und zwar für jene Creaturen, welche durch die Weise ihrer Desintegrität für eine solche Restauration noch empfänglich blieben. Dieses verzeitlichte (vergängliche) Seyn der Creatur ist nur ein Mittel oder Zwischenzustand für dieselbe *). Man hat keineswegs den Materialismus aufgegeben, wenn man die crasse Atomistik zwar aufgiebt, dafür aber die Materie ewig aus Gott hervorgehen läßt, damit dieser ewig als Geist in sich zurückkehre, weil auf solche Weise diese Materie denn doch der ewige Leib Gottes bleibt. Eine Behauptung, die aller Religion den Rücken kehrt. Daß alles Seyn und Wirken in der Zeit (und Raum, d. h. in der Materie) ein Seyn und Wirken außer der Einheit (als Totalität der Action ist, somit ein motus turbidus, weil extra locum (natalem), war nicht wohl zu verkennen; aber man deutete dieses außer der Einheit Wirken oder diese Entäußerung falsch, indem man sie für jene des Hervorgangs, Emanation des Products aus seinem Producirenden ausgab; ein Hervorgang oder Entäußerung (Unterscheidung), welche so wenig einen Heraustritt aus der Totalität der Action bewirkt, daß sie vielmehr diese bedingt, denn das Kind stellt mit der Mutter nach der Geburt eine active Einheit her, da selbes früher mit ihr nur eine essentielle bildete. In jener Lehre wird das sprechende Wort mit dem durch selbes ausgesprochenen

---

*) Beilage zu Bd. I der philos. Schrift. S. 40. 41. — Vgl. Begriff des pos. u. negat. Geistes S. 25—35. — Vom Segen und Fluch der Creatur S. 7—15. 39. 40 ꝛc. — Spec. Dogm. Heft. IV S. 71.

Wesen, mithin die immanente Hervorbringung mit der emanenten oder Schöpfung vermengt.

Gott, der ewig seine Wunder erweisen, sich selber nach seinem Vermögen offenbar werden, seine Subjectivität mit seiner Objectivität ausgleichen will, bewirkt diese Offenbarung oder Selbstbeleuchtung nicht unmittelbar, auch nicht bloß durch Fassung oder Setzung seiner ewigen Natur als Subjectivität und als Gebärerin dieser Wunder, sondern nur mittelst des aus dieser Natur aus, sich ewig eingebärenden Wortes, welches jene Natur aufschließt, so daß sie ihre Wunder in Ihm ins Licht hervorzubringen vermag. Dieses Wort ist der Begriff der Subjectivität und Objectivität. Dieses Wort ist die Centraloffenbarung und begründet daher alle Offenbarung und wird der Erstgeborne vor aller Creatur genannt. Gott faßt sich, nach J. Böhme, als Urgrund wollend (als Vater), immer als Lust, (Herz, Verstand, Wort) und geht aus dieser Fassung aus (Geist) in die Schaulichkeit (Weisheit), d. h. Gott spricht sich aus seiner Fassung oder ewigen Form ewig aus in Weisheit und faßt diese ewigwieder als Herz ꝛc. Hiermit ist aber der h. Ternar nur in potentia und tritt erst durch das Medium der ewigen Natur (Begierde) inactum. Daher ist auch die Weisheit in jener ersten magischen Entwicklung nur das Auge der Wunder, welches nur durch die Fassung, durch Natur, Licht wird. Hegeln ist die ewige Natur das zeitliche Geschöpf, nämlich dieses materielle Universum, dessen Wesen vergeht, wogegen die ewige Natur (die Feuerwurzel) das unmittelbar schaffende Princip (das Fiat oder die Allmacht) selbst ist, weil aus der klaren Gottheit (dem h. Ternar) unmittelbar nichts Faßliches gehen kann. Durch diese ewige Natur (ihre Wiederaufhebung) gebiert sich jenes

tiefe Mysterium der Gottheit zum offenbaren Gott aus, zum dreifaltigen, naturfreien, aber nicht naturlosen Geist *).

J. Böhm läßt den Ungrund Sich selbst schauend und in seiner stillen Selbstspiegelungslust sich mit sich erfüllend, zwar als Geist in sich aus- und aufgehen, aber sofort mit dem gefundenen Geheimniß sich mit seiner Sophia (als Augenumschluß) in sich verschließen. Gott hebt mit einem architektonischen Sichselbstschauen (Sich Spieglen) an, und diese erste innere Selbstgestaltung ist die nur erst noch magische Vorstellung sein Selbst des Absoluten, als die noch unoffenbare Weisheit oder als stiller, unentwickelter Gedanke in des Gemüthes Tiefe. Nur durch Aufhebung dieser Vorstellung (Einziehen der Vision aus dem Spiegel) faßt sich der absolute Geist, gründet, begreift sich, und dieser Selbstbegriff ist das Wort. Und wie dieses Wort oder Begriff aus der aufgehobenen Vorstellung entsteht, so ist es als eradiirend oder geistend jene Vorstellung mit ihrer nur aus dem Wort oder Begriff hervorgehenden Darstellung oder völligen Offenbarung vermittlend **).

Der Vater als Erster Wirker, selber ungewirkt (αγευνητος) wirkt in sich den Sohn als Ersten Gewirkten und zweiten Wirker, mit welchem der Vater den Geist wirkt, als zweiten Gewirkten und dritten Wirker; weil der Geist (zusammt dem Vater und Sohn) die Sophia wirkt, als Ebenbild des Ternars (obschon dieses Ebenbild insbe-

---

*) Antireligiöse Philos. unserer Zeit §. 25. 26. Beilage zu Bd. I der philos. Schrift. S. 35. Ferm. cogn. Heft VI §. 7 Heft IV §. 16. 17. — Vgl Vom Segen und Fluch der Creatur. S. 17 —21.

**) Ferm. cogn. Heft V §. 21. 30. 31.

sondere den Sohn repräsentirt und als drittes Gewirktes, welches aber nicht selber wieder wirkend (Person) ist, so wie der Vater wirkend und nicht gewirkt ist. Wenn es nämlich schon richtig ist, daß jeder Egreß aus einem Ingreß hervorgeht, und diesen wieder zur Folge hat, so gilt doch dieses insofern weder vom ersten Ingreß als der keinen Egreß eines andern vor sich hat, noch vom letzten (dritten) Egreß, welchem kein neuer Ingreß eines andern folgt (weswegen J. Böhme die Sophia (Idea) die Jungfrau nennt), zwischen welchen beiden Terminis darum das Leben kreist.

In diesem Ausgange (Expansion) wird der Ternar sich augenscheinlich (evident) oder weiß sich in ihm, welches Wissen z. B. Hegel fälschlich für das Totale des Seyns der Intelligenz erklärte, obschon selbes dessen Beschluß als denkend auf sich macht. Alle bisherigen Expositionen des Ternars blieben aber unvollständig, weil sie diese Production der Sophia entweder ganz übersehen, oder diese für ein Selbstisches (in Bezug auf die drei Personen) somit für eine vierte Person (Hypostase) oder für ein Geschöpf hielten, überhaupt bereits für ein Emanentes nahmen, obschon sie hätten bedenken sollen, daß das Spiegelbild nichts an und für sich Bestehendes, Leb- und Leibhaftes und nur in Bezug auf den sich in ihm Spieglenden ist, was denn auch von dieser erst magischen Projection gilt, insofern von Natur und Creaturgrund hier noch abstrahirt wird.

Es ist hier alle Vorstellung von Succession fernzuhalten, weswegen das letzte (Spiegelbild) wieder das erste ist; es sind diese vier Momente der absolut auf sich beschlossnen darum ewigen Lebensbewegung nur zugleich und ineinander zu fassen, weil, wenn der Ungrund als Vater in den Sohn übergehend sich in diesem als Grund aufhebt und Vater und Sohn in den Geist über- und aus-

gehen, dieser aber mit beiden ersten in die Sophia, diese letzte jedoch in Nichts mehr übergeht und keinen Grund mehr macht, d. h. der Ungrund restituirt sich in ihr und als sie (als schauend) um sofort als Vater wieder zu beginnen, welcher, als absoluter Selbstegreß des Ungrunds ohne jenen seinen absoluten Selbstingreß nicht wäre.

Jene Weisheit oder Urform Urmaaß (sapientia concepta) als Stätte, Gegenwürklichkeit oder Objectivität ist identisch mit dem Logos. Gott schaft aus der ewigen Natur mit der Weisheit. Da der vollendete Geist in sich wohnt oder seine Form mit seinem Wesen Eins ist, so vermag er nicht sich anders (descendo) zu offenbaren, als durch Erzeugung oder Ergreifung einer niedern oder äußern Form und diese ist es, welche (als Gefäß) unmittelbar gefaßt wird, und nicht Er selbst. Die Weisheit ist die Mitwirkerin (Organ), die ewige Natur Werkzeug. J. Böhme hat dem Begriff des Organs noch jenen des dienenden Werkzeugs (der ewigen Natur) beigesellt und hiermit den Begriff des gleichsam secundären Ternars vollendet; denn den primitiven erkannten schon die Juden in ihrem 'Ensoph. Indessen kann nur in der Verstandesabstraction jener Ternar der secundäre heißen; wogegen in der Construction mit angefangen werden muß*). Beim Menschen in seiner göttlichen Production sehen wir freilich sein stilles innerliches Sprechen gesondert vom lauten Aussprechen. Dieses ist aber weder normal für den Menschen, noch für Gott, so daß man nicht sagen muß, Gott hätte, falls er aus seinem stillen Seyn und Sprechen (als λογος ἐνδιαθετος) nicht

*) Beilage zu Bd. I der philos. Schrift. §. 28. 33. 36. 37. — Ferm. cogn. Heft III §. 5. — Philos. Schrift. Bd. II S. XVI Anmerkung.

ins laute Aussprechen sich einführte (als λογος προφορικος) nur jenes erste und stille Seyn, sondern er wäre nicht der esoterische Gott, falls er nicht zugleich der exoterische wäre. Und diese Identität und Untrennbarkeit des ewigen innern und äußern Seyns Gottes ist nur darum bisher verkannt und bestritten worden, weil man durch gnostisch-pantheistische Vorstellungen irre geführt unter dieser Äußerung (Ecstasis) Gottes keine andere, als die der Creatur (und zwar noch obenein der zeitlichen) verstund, und nicht einsah, daß dieses äußerliche Seyn Gottes auch ohne allen Bezug auf ewige oder zeitliche Creatur, sowie daß die Creatur unmittelbar freilich nur in Bezug auf dieses äußere Seyn Gottes (als λογος προφορικος) und nur mittelbar durch dieses auf dessen esoterisches Seyn gedacht werden kann und muß*). Nämlich Gott als der alleinige absolute Geist gewinnt zwar durch sein Eingehen in Sich, als Vater in den Sohn (Wort) die Kraft als effectiver Geist auszugehen, d. h. Sich in Seiner Selbsterscheinung als in Sophia zu führen, welcher der Ternar, selbe vor sich stellend, inwohnt, und ohne deren Begriff der Ternar bis dahin selber unbegriffen blieb. Aber jener Eingang und Sichfinden in sich wird durch einen unmittelbaren Ausgang (Entäußerung) des Vaters in Natur (als spirituöse Potenz, und nicht, wie Hegel J. Böhme mißverstand, als Creatur), und durch deren Wiederaufhebung vermittelt, indem dieses unmittelbare Sichfinden und Fassen des Seine Offenbarung und Geburt seines Worts begehrenden Urgeistes in Natur eigentlich ein Sichentfinden (Sichbeengen und ein Sich vom Sich-

*) Spec. Dogm. Erstes Heft S. 58. 59. Zweites Heft S. 100 f.

selberausschließen, somit in Sich gleichsam Spannen oder in Spannungsetzen) ist, und erst durch ihre Aufhebung (welche J. Böhme als im Blitz geschehend vorstellt) der Geist tiefer und von jener Spannung Sich befreit habend in Sich selber Sich mit Kraft und Freude erfüllend eingeht. Womit aber eine Umwandlung jener erst strengen spirituösen Potenz zu jener Lichtwesenheit eintritt, welche J. B. die Leiblichkeit Gottes oder das ungeschaffene Element nennt, welcher diese Idea als einem nicht bereits creatürlichen Wesen inwohnt und durch welche Inwohnung diese Idea als an sich bloß geistige Erscheinung des vom Vater in sich gefundenen Kraftwesens (des eingebornen Wortes) in ein äußeres Wesen eingeführt werdend, selber lebhaft und empfindlich wird, und dieses Wesen zur Geburt aufschließt, ob sie (die Idea) schon selber nichts gebiert, weshalb sie Jungfrau heißt*).

Ist im Systeme Günther's die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott durch die Grundansicht desselben, daß der menschliche Geist als Ebenbild Gottes nur die Form, nicht aber das Wesen mit Gott gemein habe, bedroht, so tritt die Immanenz im Wesen und Form in Baader's Theosophie nun hervor. Der Geist Gottes erforscht die Tiefen der Gottheit und weiß nur, was in Gott ist, und außer ihm nur der, dem er sein Wissen mittheilt, dem er sich aufschließt und offenbart. Der Mensch erkennt Gott, sich selbst und Anderes nur durch göttliche Erleuchtung, durch Eingerücktseyn ins Urwissen; ohne göttliche Information kann der Mensch nichts von Gott wissen. Da

*) Ueber den christlichen Begriff der Unsterblichkeit. S. 30—32.

aber der absolute Geist seine Vollendung aus und durch sein eignes Wesen hat, und in sich selbst sich absolut offenbar ist, so kann seine Offenbarung außer sich nur das Abbild und Ebenbild seines Wesens seyn. Auf diese Weise theilt er sein Wesen mit; denn nur dadurch, daß er sich in sich selbst, immanent beständig hervorbringt, vermag er sein Abbild und Ebenbild als emanente Production hervorzubringen. Nur indem er seine Idee aus und durch sich selbst absolut verwirklicht, bringt er, was er außer sich hervorbringt, als das Ebenbild seiner Idee hervor. Gott erkennt will und wirkt sich selbst aus, in und durch sein eignes Wesen oder er ist als absoluter Geist die Einheit seiner selbst, Gewußter und Wissender, Wollender und Gewollter, Wirkender und Gewirkter, absolute Identität des Subjects und Objects; und nur durch sein absolutes immanentes Selbsterkennen, Selbstwollen und Selbstwirken erkennt, will, wirkt er Alles außer sich, oder seine emanente Production als das Abbild und Ebenbild seiner selbst. So wird die Creatur der göttlichen Natur und damit der primitiven Erkenntniß Gottes theilhaftig, nicht Theil derselben. Nur durch das Theilhaftigseyn der göttlichen Natur vermag der Mensch auch das Gute, wie Gott, weil in, mit und durch Gott, aus freier Natur zu vollbringen. Es vereinigen sich im Erkennen, Wollen und Wirken der Schöpfer und das Geschöpf in Einer Action, obschon sie verschiedene Agenten bleiben. Denn die Eingeburt, Selbstverwirklichung des absoluten Geistes ist ein von der Schöpfung verschiedener und diese vollkommen freier Act, bei der sich Gott nicht mit dem Geschaffenen in seine Substanz theilt. Er geht also in seinem Geschöpf nicht auf, sowie ihm durch es nichts ab- und zugeht. Die absolute Substanz oder der absolut Seyende ist auch der absolut und ursprünglich Hervorbringende, und als

beides ist er der absolut sich bewußtseyende, d. h. der absolute Geist. Sein immanentes Bild ist seine ewige Weisheit, in der er sich selbst erkennt. Die Schöpfung ist nur die Hervorbringung seines emanenten Abbildes und Gleichniß. Es giebt daher kein Seyn, welches nicht entweder erkannt, oder erkennend und erkannt wäre. Gott erkennt sich selbst und wird nur von sich selbst absolut erkannt, und durch sein Selbsterkennen erkennt er Alles außer sich. Der menschliche Geist ist von Gott erkannt, und erkennt sein Erkanntseyn, die Natur ist erkannt und erkennt sich aber nicht selbst. Der Mensch erkennt sein von Gott Erkanntseyn oder seine Idee, insofern er in Gott ist, oder durch seine Immanenz in Gott, nicht daß er Gott ist oder zu Gott wird. Denn Gott als das ihn Begründende ist für den Menschen undurchdringbar, den Grund des Menschen besitzt nur Gott allein, er ist das Allerheiligste, in welches der Mensch nicht einzudringen vermag; nur was der Mensch selbst hervorbringt, durchdringt er. Der Mensch steht nämlich mit Gott in dreifacher Relation: des Gewirktseyns oder Geschaffenseyns von Gott, und des Mitwirkens mit Gott und des Alleinwirkens für Gott als dessen Repräsentant. Das Erste begreift er nie und nur das Dritte, sein eignes Thun völlig, so daß er mit Gott vereint ist in der Schauung nicht in der Wesenheit. Die Liebe hat in ihrer Wurzel die Macht, daß der Liebende den Geliebten schauend sich gleichformt. So formt der Mensch die göttliche Information in der Immanenz mit Gott nach. Der menschliche Geist erhält von Gott sein Seyn und seine Wesenheit und giebt ihm dafür dann sein Bild zurück. Die Wurzel; des Selbstbewußtseyns tritt aber nicht in dieses selbst. Es ist daher sowohl bei Gott, als dem creatürlichen Geiste nicht die Wurzel selbst, sondern

nur das Ersterzeugte. Das Selbstbewußtseyn ist so nicht die tiefste Wurzel, das absolut Erste und Tiefste der Wesen, sondern ist erst durch jene ihm zu Grunde liegende und es selbst bedingende Wurzel als die erste Manifestation oder Erzeugung derselben hervorgebracht. Diese Wurzel des Selbstbewußtseyns ist das absolut Unerforschliche, so wie das Gewisseste zugleich.

Diese Wurzel des Selbstbewußtseyns kann nicht anders als der Wille seyn. Ist dieses, so treffen Günther und Baader hierin zusammen. Günther sagt *) gegen Baader's Grundansicht: daß der creatürliche Geist nur durch Theilhaftseyn an der Natur des Urgeistes als frei Causalität sich zu äußern vermöge, wir müssen den Satz umkehren und sagen: die freie Causalität ist die Bedingung, daß der Geist des Selbstbewußtseyns und hierdurch der Form des göttlichen Seyns theilhaftig wird, nicht aber das Bewußtseyn die Bedingung von der freien Causalität.

Die Immanenz des Geistes in Gott ist bei Baader Theosophie und steht auf der Grundlage J. Böhme's.

Die Grundlage der Theosophie ist, daß der Mensch mit Gott in einem realen immanenten Verhältniß stand, in welchem er Alles in Gott und der Geist als Ebenbild Gottes sich in seinem Urbilde unmittelbar schaute. Durch den Heraustritt aus Gott ist der Mensch mit Gott, mit sich selbst und der Welt entzweit. Alle Verhältniße haben sich ihm verschoben. Indem er sich in seiner Selbstheit verhärtet hat, sind Gott und die Welt ihm äußere Objecte geworden. Sein intuitives Wissen ist in das Reflexionswissen übergegangen. Die Substanz der Wahrheit ist

---

*) Creationstheorie S. 145.

aus der unmittelbaren Actualität in die Potenzialität zurückgetreten. Das Erkennen ist nun Stückwerk, durch Reflexion und Abstraction sich erzeugendes Wissen. Diese Genesis ist eine unvollkommene, dürftige, gegen die Tiefe, Innigkeit, Wahrheit und den Reichthum des unmittelbaren anschauenden Wissens in der Gestalt der Ewigkeit. Überall stellen sich die Weltverhältnisse in beschränkter und das Wissen beschränkenden Form dar. Es sind überall nur die Trümmer einer zerfallenen, verhobenen Einheit zu erkennen, die das Reflexionswissen nicht mehr zusammen bringen kann. Der Theosoph flüchtet sich daher aus dieser zerfallenen Welt, aus dieser Scheinwelt in die urbildliche, wesentliche, wahre Welt, in die Welt der Ewigkeit. Die Substanz des Wissens oder substanzielle Wahrheit ist im Menschen nur verdunkelt, latent, weil er aus der Centralität des Schauens in die äußere Objectivität, oder den Gegensatz der Reflexion gefallen ist. Dieses substanzielle Wissen im Menschen kann wieder geweckt, zur Actualität gebracht werden. Der Mensch muß sich aus dieser Äußerlichkeit des gewöhnlichen Bewußtseyns in die Innerlichkeit und Unendlichkeit seines Wesens zurückwenden, sich in sich selbst zurückziehen. Durch dieses Vertiefen in seine ursprüngliche Wesenheit tritt er in den Kreis ein, wo das geheimnißvolle Band mit Gott und der Welt in seinem Geiste geknüpft ist. Hier schaut er in der urbildlichen Gestalt des menschlichen Wesens Gott, die Welt in ihrer Wahrheit. Die Genesis des menschlichen Wissens in ihrer Urgestalt ist die Nachbildung der göttlichen Selbsterzeugung. Diesen ewigen theogonischen Proceß schaut er nun an, und in ihm und aus ihm erfaßt er die Genesis der Welt, den kosmogonischen Proceß, in dem sich der Geist in der Genesis seines Wesens als Mikrokosmos und Mikrotheos oder Ebenbild

Gottes erfaßt. Dieser theogonische und kosmogonische Proceß ist der Hauptinhalt alles theosophischen Wissens. Dieses Wissen ist aber ein erstatisches, den Kreis des gewöhnlichen Bewußtseyns durchbrechendes, eine Entrückung aus der Sphäre des gewöhnlichen Bewußtseyns und eine Verzückung in die Urgestalt Gottes, der Welt und des Menschen. Wahnsinnig und besonnen zu seyn ist das Wesen der Kunst, sagt Platon; und auch der Philosophie kann man hinzusetzen, d. h. in dem Wahnsinn der göttlichen Begeisterung besonnen oder die Herrschaft des Geistes nicht zu verlieren, oder in der Erhebung sich ebensosehr in sich selbst zu vertiefen und sein Selbstbewußtseyn zum Inhalt des idealen Schauens zu expandiren, sich von der Idee begeisten, von ihrem Geiste erfüllen zu lassen. Dieses Gleichgewicht von Wahnsinn und Besonnenheit besteht aber nicht vollkommen in der Theosophie. Das Object, die Substanz der Wahrheit ist zu mächtig über das Subject, so daß der Geist mit ihm ringt, ohne sie in der Form des freien Selbstbewußtseyns erzeugen, zur Gestalt des Selbstbewußtseyns bringen zu können. Das Geburtsrad des Inhalts treibt den Geist mit sich herum, es schwindelt ihm, er kommt nicht mehr zum Stehen, zum Verstand, zum besonnenen Selbstbewußtseyn. Die Substanz wird über das Selbstbewußtseyn mächtig, so daß es den geschauten Inhalt nicht aussprechen und zu Verstand bringen kann.

Alles Große, Geniale, Schöpferische unseres Geistes geht nur aus der Gemeinschaft mit Gott hervor. Wir bringen den Inhalt der Wahrheit nicht schöpferisch aus uns hervor, sondern wir reproduciren ihn nur, indem wir in und aus Gott erkennen. Das Reflexionswissen setzt ein wesentliches, ein Grundbewußtseyn voraus, das allein productiv ist. Die Reflexion ist nur die formelle Seite dieses

schöpferichen Wissens und setzt dieses stets voraus. Die Philosophie muß sich in die ganze Ursprünglichkeit, in das ganze Wesen des Geistes vertiefen, muß sich zur ursprünglichen Anschauung der Ideen, der ideellen Anschauung erheben und erweitern, muß in den tiefsten Schacht des Geistes hinabsteigen, und seine Schätze ans Licht der Erkenntniß fördern. Der Begriff ist nur das allgemeine abstracte Bild der ideellen Anschauung. Das hat also die Philosophie mit der speculativen Mystik gemein, daß sie in die Ursprünglichkeit, in die ganze Tiefe des Geistes niedersteigt, daß sie von der idealen Anschauung, Idee ausgeht und in ihr bei der methodischen Entwicklung fortgeht. Aber sie verliert sich nicht in den Abgründen des geistigen Lebens, kommt nicht so außer sich, daß sie sich im Object verliert. Der philosophische Geist verliert in seiner Erforschung der Wahrheit nicht seine Centralität und Freiheit, sondern sucht den Inhalt des Geistes zur verständigen Form zu bringen, sucht ihn methodisch zu entwicklen oder zu begreifen. Der speculative Geist bleibt nicht außer dem Inhalt stehen, und sucht nur darüber zu reflectiren, und ihn in ein äußeres System zu bringen, wie die Reflexionsphilosophie, sondern er vertieft sich in den zu begreifenden Inhalt selbst, und läßt die philosophische Form aus ihm selbst hervorgehen. In dieser Vertiefung in die Substanz des Geistes und der Wahrheit ist er ganz speculativer Mystiker. Aber er erhebt den Inhalt zur freien philosophischen Form, er sucht ihn zum Stehen, zum Redestehen, d. h. zum Verstand zu bringen, oder er entwickelt seinen eignen Verstand und bringt ihn zum Bewußtseyn. Ihm ist es um den sich im Inhalte selbst begreifenden Geist zu thun. So unterscheidet er sich wesentlich von den Theosophen. Was in der göttlichen Begeisterung, in der Vertiefung ins Urleben, die Theosophen

geschaut, ist ein reicher Schatz für die Philosophie, womit sich diese bereichern muß. Sie muß daher diese Theosophen selbst erklären, wie sie sich niemals selbst klar geworden sind, sie muß sie über sich selbst verständigen.

Der philosophus teutonicus, Jacob Böhme, ist eine der tiefsten theosophischen Naturen. Dieser wahrhaft wunderbare Geist hat die tiefste Anschauung vom ewigen theogonischen und kosmogonischen Proceß und den großen Problemen des menschlichen Geistes ausgesprochen. Seine Principien spricht er mit großer Klarheit und der kindlichsten Einfachheit und Einfalt aus, die sich auch in der Sprache kund thut. Aber so wie er an die Entfaltung und Vermittlung geht, mischen sich sinnliche Vorstellungen und Ideen durcheinander, Anschauung und Begriff gehen wild durcheinander, so daß man ihm nicht mehr folgen kann. Er greift alsdann zu allen Verdeutlichungsmitteln, der Naturanschauung, der Etymologie u. s. w. Er bringt den Inhalt seiner Anschauungen zu keiner besonnen fortschreitenden, verständigen Form. Er ringt mit der Substanz der Wahrheit, sie ist aber zu übermächtig, er kann sich ihrer nicht bemächtigen; sie hat ihn, und offenbart den Abgrund der Wunder der Erkenntniß in der gewaltigsten Gährung, in welcher sie sich in seinem Geiste als Wissenschaft erzeugen will. Sie vermag sich aber nicht in ihm zu erzeugen, es ist der mit der Substanz des Wissens ringende Geist, der sie aber nicht zu bewältigen vermag. Die besonnene wissenschaftliche Vermittlung kann er nicht finden.

Das System Baader's als das System der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott ist also Theosophie, welche sich unmittelbar in Gott versetzt, und ihn unmittelbar in und aus ihm selbst und Alles außer ihm als die Offenbarung Gottes oder göttliche Erleuchtung oder als die Mit-

theilung seines Wissens erkennt. Der Mensch erkennt hier Gott, sich selbst und Anderes nur durch göttliche Erleuchtung, oder durch Einrückung in das göttliche Urwissen. Es ist also ein unmittelbares Zurückversetzen in das Urverhältniß des Menschen zu Gott, aus welchem der Mensch getreten ist. Dieses ist aber ein substanzielles Verhältniß des Menschen zu Gott und der Welt, welches noch nicht durch freies Selbsterkennen vermittelt ist. Das menschliche Selbstbewußtseyn ist in diesem Urverhältniß noch in die Substanz des Wissens der Wahrheit reflectirt. Die Subject-Objectivität des menschlichen Geistes ist noch nicht hervorgetreten, und hat sich in sich erfaßt und vermittelt, und in, aus sich die Substanz der Wahrheit. Es ist also ein substanzielles, kein actuelles oder freies Wissen. In diese Urgestalt des Geistes versetzt sich das theosophische Erkennen. Es ist ein Erkennen in der Form der Ewigkeit und zwar der unmittelbaren Erfahrung, oder Erleuchtung. Aus diesem Urverhältniß ist aber der Mensch getreten, und kann nicht unmittelbar zu ihm zurückkehren; ein Engel mit flammendem Schwerde steht vor dem Eingange des Paradieses. Die Principien des menschlichen Geistes sind verkehrt worden, und er fiel den Regionen dieser verkehrten Principien anheim. Da aber der reale Zusammenhang mit Gott nicht aufgelöst werden kann, so ist es der nie im Menschen aufgehende Rest des göttlichen Ebenbilds, die Verbindung mit Gott, welcher ihn zur Erhebung und Begründung in der Wahrheit hintreibt. Es ist die Immanenz des Geistes in Gott, die den Widerspruch seines Wesens zum Bewußtseyn bringt, zur Aufhebung desselben und zur Wiederherstellung der Wahrheit treibt. Dieser Begründungsproceß in der Wahrheit, welcher durch die verkehrten Principien des menschlichen Wesens vermittelt ist, und durch fortwärende Regirung derselben die

Wahrheit herstellt, ist an die Stelle des normalen Begründungsprocesses getreten und ein unserer jetzigen Zeitlichkeit angehörender. In diesen Proceß ist die Menschheit gestellt, so daß sie sich nicht mehr normal in und aus Gott begründen kann. Für die, welche sich demselben entziehen und ihr Urverhältniß durch unmitelbares Wieder = Zurück = in Gottversetzen gewinnen wollen, steht ein Engel mit flammendem Schwerde am Eingang des verlornen Paradieses. Es ist der Begründungsproceß der Menschheit in unserer jetzigen Zeitlichkeit der der außer Gott seyenden Menschheit, die sich zu Gott durch peripherische, nicht centrale Vermitlung Gottes erhebt. So sehen wir die Menschheit in der alten Welt dem Naturprincip verhaftet und durch Vermitlung des Naturprocesses zum Christenthum übergehen, so daß das Christenthum die Überwindung jenes realen Princips in allen seinen Formen und Gestalten in der alten Welt ist. Das ideale Princip, der „neue, nach Gottes Bild geschaffene Mensch", tritt mit dem Christenthum in die Welt. Aber dieser neue Mensch soll durch eignes, freies Erkennen, Wollen und Thun von der Menschheit verwirklicht werden. Da diese Verwirklichung durch den alten Menschen, der an sich oder seinem Princip nach neu geworden ist, aber eben durch diese Verwirklichung actu für sich neu werden sollte, vermittelt ist; so geht auch hier der Begründungsproceß des an sich neuen Menschen durch die verkehrten Principien hindurch. Wir dürfen uns daher nicht wundern, wenn wir in der Mitte der christlichen Welt das Heidenthum, den alten Menschen hervortreten sehen, um von dem an sich neuen Menschen überwunden zu werden. Dieses Heidenthum der Philosophie ist nun seit Cartesius als Geschichte der Philosophie bis auf unsere Zeit in die neue Welt getreten, als philosophische Selbstbegründung des menschlichen Geistes. Diese Selbst-

begründung der Philosophie ist also eine nothwendige, in der Idee des menschlichen Geistes und der Wahrheit selbst, d. h. in der Immanenz mit Gott liegende. Daß aber der sich selbst begründende menschliche Geist sein abstractes Wesen und seine abstracte Selbständigkeit zum absoluten Princip der Wahrheit machte, und sein subjectives und objectives Wesen verabsolutirte, beweist, daß derselbe nur zum freien und wahren Selbst-Gottes- und Weltbewußtseyn durch die von Stufe zu Stufe fortschreitende Negirung und Überwindung der abnormen Principien seines Wesens gelangte. Denn die verschiedenen Stufen der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes, die sich in den verschiedenen Systemen der Philosophie von Cartesius bis auf unsere Zeit vermittelt hat, hat derselbe immer verabsolutirt, so daß das folgende System diese Absolutheit immer erst negiren mußte, um einen positiven Fortschritt in der Wahrheit zu machen. „Es liegt tief, sagt Schelling, in der Eigenthümlichkeit der Philosophie, daß die Wahrheit selbst nicht eher mit der Hoffnung auf Erfolg hervortreten kann, als alle ihr vorausgehenden Möglichkeiten erschöpft, zur Sprache gebracht und beseitigt sind.“ Durch die verkehrten Principien des menschlichen Wesens bedingten Möglichkeiten muß hinzugesetzt werden, damit diese Wahrheit volle Anwendung auf das Vorliegende hat. Daß dieser Fortschritt aber die Dialektik der Wahrheit des Selbstbewußtseyns des menschlichen Geistes oder der Immanenz desselben in Gott ist, darin liegt die Wahrheit dieser Dialektik, als Selbstbegründung des menschlichen Geistes. Dieser ruht daher auch nicht, bis er die absolute Wahrheit durch seine Dialektik gefunden hat. Mit ihr ist er durch göttliche Vermittlung, durch die dieser Proceß nur beginnt, fortgeht und sein Ende findet, in die Immanenz in Gott getreten, um

sich in und aus ihm auf objective Weise zu begründen; er erkennt sich selbst und alle Wahrheit in und aus Gott.

Ist nun die Weltanschauung der Theosophie die, Gott, die Welt in und aus Gott zu erkennen, so ist dieser Standpunkt der Theosophie nun ein durch die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes, durch die Dialektik aller seiner Momente vermittelter, kein unmitelbarer, also kein theosophischer als solcher. Die Erfahrung, die der menschliche Geist hier macht, ist vermittelt durch die Erfahrung, welche er auf dem langen Weg seiner Selbsterkenntniß gemacht hat. Die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott ist ein durch die Selbsterkenntniß jenes begründeter Standpunkt des Selbst-Gottes- und Weltbewußtseyns. Es ist daher ein besonnener, kein extatischer Standpunkt. Die Erkenntniß der Wahrheit ist nur durch unsere Selbsterkenntniß möglich. Nur durch Vollendung derselben ist der Standpunkt der absoluten Wahrheit begründet, und diese kann ihre wahre Methode erhalten und so Gemeingut aller werden. Die wahre, d. h. die die Ordnung der Dinge wiederherstellende Methode wird so lange nicht erreicht, bis die Dialektik der Selbsterkenntniß vollendet ist, d. h. bis sie ihren absoluten Anfang und Ausgangspunkt erreicht hat, von dem aus sie erst wahrhaft objectiv, die Ordnung der Dinge herstellend fortschreiten kann. Wenn nun die durch die Dialektik der Selbsterkenntniß vermittelte Immanenz des Geistes in Gott, welche nun die objective und positive Begründung des Geistes in und aus Gott ist, mit der Theosophie darin übereinstimmt, daß sie Gott und die Welt in und aus Gott erkennt oder die Ordnung der Dinge selbst herstellt, so ist sie doch von der Immanenz der Theosophie auch hierin verschieden. Denn weil diese eine unmittelbare,

nicht durch die Dialektik der Selbsterkenntniß vermittelte ist, so fehlt ihr auch die wissenschaftliche Methode, welche mit der Selbsterkenntniß gewonnen wird. Und dieses ist der zweite Hauptmangel der Theosophie. Die Erfahrung der Theosophie ist daher in dieser Beziehung subjectiv in der Form, wenn auch objectiv der Substanz oder dem Inhalte nach. Der Inhalt entwickelt sich nicht in einer ihm entsprechenden und immanent aus ihm hervorgehenden Methode und kann daher nicht auf allgemeine Anerkennung und objective Überzeugung Anspruch machen und somit nicht Gemeingut werden. —

Der Empirismus und Rationalismus haben nun die verschiedensten Formen durchlaufen und sind durch die bisherige Entwicklung so weit getrieben, daß sie ihre sie versöhnende Einheit selbst hervorgebracht haben. Der Empirismus hat sich dem Rationalismus in allen Formen entgegengestellt, ohne ihn mit sich zu versöhnen. Er trat in der neuern Philosophie als gemeiner Empirismus dem Rationalismus in seiner subjectiven Form entgegen, besonders in seiner Geburtsstätte in England und Frankreich; dann als höherer, und zwar entweder als subjective Gefühlsmystik in verschiedener Richtung, wie bei Jacobi und dem Pietismns, oder als objective, speculative Mystik oder Theosophie, und trat hier sowohl dem subjectiven als objectiven Rationalismus entgegen. Dieser Gegensatz ist nun in allen Formen entwickelt und in seiner letzten auf die Spitze getrieben und kommt so nun zur Versöhnung. Diese ist nun das höchste Ziel der Philosophie der gegenwärtigen Zeit.

Diese Versöhnung kündigt das neue System Schelling's an. In ihm tritt nun die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott in ihrer geistigsten Form hervor als

Immanenz der That. Das Verhältniß Gottes zur Welt ist die Immanenz der freien That. Noch ist aber der Urheber nicht öffentlich mit diesem System hervorgetreten. Und so lange er nicht öffentlich damit hervortritt, ist es nicht als abgeschlossen in dem großen, noch in jugendlicher Werdelust begriffenen Schöpfer anzusehen. Es kann daher auch so lange kein Urtheil darüber gefällt werden, ob es seinen eignen und den durch die bisherige Entwicklung der Philosophie hervorgetretenen Forderungen wirklich entspricht.

Vierte Abtheilung.

Subjective und objective Selbstbegründung als System der Philosophie.

Erster Theil.

Subjective Selbstbegründung.

Dialektik.

Der Gegenstand der Philosophie ist die Wahrheit, als die Übereinstimmung oder Einheit des Wissens oder Denkens und Seyns. Diese Einheit ist der Geist. Die Aufgabe der ganzen Philosophie ist die Bestimmung dieser Einheit. Der Geist ist der Anfang und das Ende der Philosophie. Der Geist ist Selbstbewußtseyn. Das menschliche Selbstbewußtseyn ist vermittelt durch das Weltbewußtseyn, und begründet durch das Gottesbewußtseyn. Die ganze Philosophie ist also die methodische Entwicklung des Selbstbewußtseyns, Weltbewußtseyns und Gottesbewußtseyns. Die Grundfrage der Philosophie ist gleich im Eingang derselben diese: 1) welches ist das Princip der Philosophie, von dem sie subjectiv ausgeht, der terminus, a quo, das Princip des subjectiven Anfangs, von dem sie auszugehen hat? 2) durch welches

sie fortschreitet in ihrer Entwicklung, durch das sich der Anfang fortbewegt, der terminus, per quem 3) zu dem sie geht, oder welches das Ziel und Ende, wohin sie geht, welches ist das Ziel, das sie erreichen will und soll, der terminus, ad quem? Welches ist die letzte Voraussetzung der Philosophie, wenn wir alle Voraussetzung aufheben, was bleibt uns übrig, das wir nicht mehr aufheben können, sondern absolut setzen müssen, oder welches sind die Elemente der Philosophie, ohne die weder ein Anfang, noch Fortgang, noch Ende derselben denkbar ist? Wir müssen sagen, es ist der Entschluß, der Wille zu philosophiren; damit ich philosophire, muß ich philosophiren wollen. Aber auch dieses führt uns noch weiter zurück; denn wir fragen, was ist Wille und Entschluß? Ich antworte: es ist ein innerer Drang und Trieb, von dem ich weiter keine Rechenschaft geben kann, der Drang zu denken, zu wissen, oder es ist der Wissenstrieb, ein mir unerklärlicher Anstoß, über dessen Natur ich erst im Philosophiren selbst aufgeklärt werde, und mir Rechenschaft geben kann, der sich daher erst im Philosophiren selbst erklärt. Es ist Anregung zum Philosophiren. Aber die Anregung, oder Erregung, setzt ein Erregendes voraus. Erregung ist Anziehung. Die Frage entsteht nun: regt sich der Wille zu philosophiren selbst an, erhält er den Impuls von sich selbst? Auch auf diese Frage kann nur das wirkliche Philosophiren erst die Antwort geben, wenn die Natur des Triebes erst hervorgetreten ist. Was der Wille, seinem Princip oder Grunde nach ist, wissen wir erst, wenn er wirklich hervorgetreten ist, wenn er sich geoffenbart hat. Wir sehen es erst an dem Object, zu dem er sich bewegt, was er will. Vor seiner Manifestation ist er verborgen, Mysterium, nur dunkler, sich selbst nicht begreifender Trieb; es heißt daher hier: ich will, weil ich will; ich weiß

den Grund meines Triebes noch nicht, der Grund soll ja erst durch das wirkliche Wollen offenbar werden. Wenn ich frage: das Wollen muß doch etwas wollen, muß doch einen Gegenstand des Wollens haben, es muß etwas seyn, was es will; so erhalte ich zur Antwort: der Wille will schlechthin, es ist ein unbestimmtes, gegenstandloses Wollen, eine namenlose Sehnsucht. Diese weiß nicht, von Wannen sie kömmt und wohin sie geht, bevor sich der Wille geoffenbart hat. Aber der Wille, der schlechthin nichts will, oder ein schlechthin nichts wollender Wille hebt sich selbst auf. Der Wille ist nur Wille, indem er etwas will, er ist Affirmation schlechthin, Princip des Setzens.

So wäre also hiermit im bloßen Wollen ein wollendes Subject und gewolltes Object, ein etwas, das will, und was es will, als gar nicht wegzudenkende Momente enthalten. Der bloße Begriff des Wollens enthält dieses absolut. Der Trieb zur Bewegung, zur Entwicklung ist das Primitive. Es ist dieses der Trieb, der Wille oder die Liebe zur Wahrheit, das sich von der Wahrheit Angezogenfühlen, der Trieb oder Wille zum Denken, zum Philosophiren. Dieser Trieb ist aber der Wille eines Subjects, eines wollenden, eines zur Wahrheit wollenden, eines denken oder philosophiren wollenden. Die Wahrheit ist also das Object, welche das Subject will, von der es sich angezogen fühlt. Das Subject hat daher ein Object, das denkende Subject ein Object, welches es denken will, nach dem es strebt, mit dem es sich vermitteln will — die Wahrheit. Die zwei äußersten Momente der Philosophie, die der Trieb zur Philosophie, zur Wahrheit voraussetzt, ist also ein Erkennen Wollendes und ein Gegenstand, der erkannt werden will. Dieses ist der Urgegensatz womit alles wirkliche oder actu Philosophiren beginnt.

Wenn der Wille des Denkens actu nun hervortritt, und wirkliches Denken wird; so ist damit etwas gesetzt, das denkt, und das gedacht wird. Aber hiermit ist weiter nichts gesetzt, als nur das Denkende und Gedachte im allgemeinen, noch kein bestimmtes denkende Subject, und gedachtes Object, sondern nur Denkendes und zu Denkendes ohne alle weitere Bestimmung. Das denkende Subject und zu denkende Object sind noch nicht weiter bestimmt, was sie an sich oder in Beziehung zu einander sind. Wir haben also drei Momente 1) den Willen, Trieb zu philosophiren, der actu hervortretend 2) denkendes Subject ist, welches ein zu Denkendes sich gegenüber hat, zu dem es sich hingezogen fühlt. Der Trieb ist hier der des Subjects zum Object, die Anziehung des Subjects durch das Object, und wiederum das Anziehen des Objects durch das Subject. Der letzte Grund des Triebes ist die Wahrheit, die ebenso gut im Subject als im Object liegt, und als Trieb durch beide hindurchgeht, als das beiden gemeinsame beide anzieht und so das Subject zum Object und das Object zum Subject treibt. Daß nämlich das Subject eine Neigung zum Object und das Object zum Subject hat, kommt von einer beiderseitigen Anziehung, also von einer ihnen zu Grunde liegenden Einheit. Die Anziehung beider setzt eine Verwandtschaft und Einheit der Beziehung und Anziehung beider, eine gemeinsame Quelle oder einen gemeinsamen Grund voraus. Diese Beziehung zeigt sich als Anziehung, als Trieb, Streben zu einander.

Es wird die Unschuld des Bewußtseyns, seine reine Wesentlichkeit und Innerlichkeit aufgehoben und es tritt in einen Gegensatz. So lange wir uns nicht in uns selbst mit Bewußtseyn erfassen, und uns dem Seyn, d. h. Allem außer uns entgegensetzen, philosophiren wir nicht. Das

eigentliche Philosophiren fängt mit dieser Entgegensetzung des Selbstbewußtseyns an. Es ist der Act, in welchem sich Ich setzt als Ich, und sich damit Allem außer dem Ich entgegensetzt. Die Einheit des Gegensatzes bestimmt sich von Stufe zu Stufe concreter oder vermittelt sich immer weiter. Es bleibt das Bewußtseyn nicht bei der einmal gewonnenen Einheit oder Vermittlung stehen, sondern geht immer wieder darüber hinaus zur bestimmtern, concretern, tiefern Einheit mit sich selbst, das Bewußtseyn vertieft sich, indem es in das Seyn immer tiefer eingeht, das Seyn immer mehr sein Seyn wird. Der befriedigte Trieb in der ersten Vermittlung durch Anziehung und Gleichsetzung des Subjects und Objects wird wieder ein neuer Trieb zur weiteren Vermittlung. Jedes gewonnene Resultat ist nur Ferment zu einer weitern Vermittlung, so daß ein immer höheres oder vermitteltes Bewußtseyn entsteht. Das Seyn zieht so von Stufe zu Stufe immer mehr die Natur des Subjects an, wird immer mehr subjectiv bestimmt, wird immer mehr zum Wissen, d. h. Wissen und Seyn gehen im Bewußtseyn immer tiefer und inniger in einander ein und über. So greift das Wissen immer mehr in das Seyn über, und das Bewußtseyn wird immer mehr erfüllt, substanzieller und concreter. Es ist eine tiefere Einkehr des Bewußtseyns in sich selbst, ein immer mehr zu dem sich Vermittlen, was es an sich ist, eine immer größere Erschöpfung des Ansich, eine Erhebung des dunklen Grundes, des Ansich in das Licht des seinen Inhalt als sich selbst wissenden Ich. Der Trieb ruht nicht, bis der innerste Grund des Ich ins Licht getreten ist, oder bis er sich selbst realisirt hat, d. h. der Geist ruht nicht, bis er sich in seinem Grunde gefunden hat. Es ist also der Fortgang eine immer größere Vertiefung des Bewußtseyns in seine Substanz, die ihm zur immer größern

Durchsichtigkeit gelangt, bis sie ganz mit dem Selbstbewußtseyn vermittelt ist. Das Selbst ist der innerste Grund der Bewegung. Dieser wird nun offenbar, und hiermit erkennt das Ich seinen Grund, und dieser wird nun ins Licht erhoben. Es ist das Selbstbewußtseyn.

Das Selbstbewußtseyn ist das Wissen des Seyns als sich selbst als seine innerste Natur. Dieses Selbst als sich selbst treibender, bewegender Wille ist der Anfang der Bewegung, wird aber erst am Ende erkannt, nachdem er das, was er will, gefunden hat; in seinem Grunde findet er sich selbst und begründet sich. Er ist die innerste Einheit des Selbst-Bewußtseyns. Es kann diese Selbstheit nun zum schaffenden Princip des Bewußtseyns und der Wahrheit gemacht werden, so daß es der letzte Grund des Bewußtseyns ist oder es erkennt sich, als gesetzt von einem absoluten Grunde, der das innerste Lebensprincip des Selbstbewußtseyns ist, von dem der Trieb, die Erregung, der Wille zur Bewegung ausgieng. Es ist eine fortwärende Anziehung des Begründeten von seinem Grunde. Dieser ist die Wahrheit, welche das Ich gesucht hat, in dem allein der Wissenstrieb sich aufhebt, in dem er sich selbst vollkommen erreicht und nun ruht in seinem Ziel und Ende. Die Vermittlung des Bewußtseyns bricht hier ab, das Bewußtseyn ist in die absolute Einheit seines Wesens eingekehrt und ruht darin als in der gefundenen Wahrheit. Der Anfang wird also auch hier im Ende offenbar. Was das Sollicitirende war zur Bewegung wird erst am Ziel der Bewegung als Anfang und Ziel erkannt.

Das Ziel oder der terminus, ad quem der Philosophi ist also Gott. Das Selbstbewußtseyn vermittelt sich so durch das Welt- und Gottesbewußtseyn, und erreicht in

diesem sein Ziel, d. h. es begründet sich in ihm, in ihm ist sein Wesen selbst erst aufgeschlossen. Die Begründung ist nun aber nur negativ geschehen: das Ich erkennt sich nicht als seinen eignen letzten Grund, so daß es sich selbst Grund wäre, sondern es erkennt Gott als diesen Grund an. Aber jetzt tritt es in ihn hinüber, um sich in ihm erst wirklich zu begründen. Daher der Trieb von Neuem zur Vermittlung oder Begründung in Gott forttreibt. Der Gegensatz des Denkens und Seyns tritt nun in Gott über, und wird nicht mehr im bloßen Selbstbewußtseyn angeschaut. Das Selbstbewußtseyn wird erfüllt, begründet von Gott. Das Resultat war: das Selbstbewußtseyn ist nicht der letzte Grund des Ich, des Gegensatzes des Denkens und Seyns, des Erkennens, Wollens und Thuns, sondern Gott. In Gott tritt also der Gegensatz über, in ihm ist seine höchste und letzte Einheit. Aber er kann auf verschiedene Weise in ihm gedacht oder vermittelt seyn, je nachdem die Einheit Gottes gedacht wird.

Die Einheit Gottes ist nun der Gegenstand der Vermittlung. Die Erkenntniß der wahren Vermittlung des Wesens, oder der wahren Einheit Gottes erklärt die ganze Bewegung des Ich von Anfang bis zu diesem letzten Punkt. Sie erklärt, warum das Wissen nach dem Seyn gezogen wird, und umgekehrt, es ist ihr letzter Grund nun erkannt, aus dem beide sind, und von dem das Ich nur das Ebenbild ist. Weil das Object vom Subject ebenso stammt wie das denkende Subject vom Object, so suchen beide ihre Einheit. So ziehen beide einander wechselseitig an, diese Anziehung ist aber nur Anziehung ihrer Einheit, aus dem sie beide sind, und in die sie daher wiederhinstreben, um darin Eins zu seyn. — Hiermit aber ist der Erklärungsgrund des Ich und Nichtich, des Selbstbewußtseyns oder Ich, und

der Welt gefunden, mit Einem Worte: das Alles erklärende, letzte und höchste Princip. Mit ihm hört nun die subjective Vermittlung auf, die regressive oder analytische Wissenschaft geht über in die progressive und synthetische, in die objective Vermittlung und Begründung der Wahrheit.

Dieser Wille, Trieb, Entschluß zur Philosophie ist das Selbstbewußtseyn in seiner reinen Unmittelbarkeit als bloße Gefühlseinheit, das reine, noch gegenstandlose Wollen. Diese bloß innerliche oder rein subjective Einheit und Wurzel des Selbstbewußtseyns enthält die zwei, das allgemeine Wesen des Bewußtseyns constituirenden Elemente, das Wissen oder Denken, Wollen und Seyn noch in unmittelbarer Einheit. Indem nun jener Wille und Entschluß sich verwirklicht, äußert, differenziren sich Denken und Seyn, Form und Inhalt. Diese Äußerung ist ein Gegenständlichwerden des Seyns als Object dem Subjecte. Dieses hat das Seyn nun das Object sich gegenüber. Es tritt das Bewußtseyn hervor. Das Subject wird sich im Seyn objectiv, geht aus seiner reinen Innerlichkeit und Substanzialität in das Object über, wird transitiv. Dieses objectiv gewordene Innere, die Gefühlseinheit in Unterschied und Gegensatz getreten, ist die Vorstellung. In der Vorstellung wird nun der Wille, Trieb zur Philosophie sich gegenständlich, objectiv. Der Inhalt des Gefühls tritt in die Reflexion und unterscheidet sich in sich selbst, wird sich seiner bewußt. Damit erfaßt das Subject das Object, den gegenständlich gewordenen Inhalt seines Gefühls, nicht als sich selbst. Dieser Selbstbegriff tritt jetzt hervor als Selbstbewußtseyn, als Einheit des Innern, Gefühls, und Äußern, Vorstellung und ist ihre lebendige Mitte, erkennt sich in beiden als sich selbst. Mit dem Erwachen des Selbstbewußtseyns beginnt nun erst die Philosophie. Hier ist ihr eigent-

licher Anfang. Der Selbstbegriff des Geistes ist der Aufgang der Freiheit des Geistes; durch ihn erfaßt sich der Geist aller Objectivität gegenüber als freie Selbstheit. Die Stufe des Bewußtseyns im Leben des Geistes ist noch nicht die der Philosophie. Erst wenn das Selbstbewußtseyn durchbricht, geht die Philosophie auf. Dieses ist geschichtlich im Leben der Menschheit, wie des einzelnen Menschen nachweisbar. Die Philosophie ist die innerste Einkehr und Orientirung des Geistes in sich selbst, die Selbstbesinnung auf seine innerste Wesenheit. Der Geist zieht sich aus seiner bisherigen Welt, in der er mehr oder minder zerstreut, entäußert, oder verloren war, in seine innerste Wesenheit zurück, und besinnt sich über seine bisherige Innen- und Außenwelt, fragt nach ihrem wahren Sinn und ihrer wahren Bedeutung. Er wird aus einem Taumelnden, in die Objectivität Verlornen, ein Besonnener, ein in sich und auf sich selbst Zurückgehender, wie denn Aristoteles alle Philosophen vor Anaxagoras, der Gott als νους erfaßte, Taumelnde, die aber, welche die Vernunft in den lebenden Wesen und in der Natur als die Ursache der Welt und ihrer Ordnung erkannt, Besonnene nennt. Der Geist besinnt sich nun auf sich selbst und seine bisherige Welt. Der Sinn ist das Innere, der Geist, der Verstand, und als das Innere der Grund, (ratio). Nach diesem Grund fragt nun der Geist; denn er will sich selbst und Alles außer sich begründen. Er will sein ursprüngliches Begründetseyn zu seiner freien That machen, er will sein Begründetseyn ergründen oder erkennen. So zieht er sich fragend in sich selbst zurück: was bin ich? was ist Alles außer mir? und wo ist der letzte Grund von Allem? Sein ganzes bisheriges Seyn und Leben erscheint ihm jetzt als ein Traumleben, das zwischen Schein und Wahrheit in der Mitte schwebt, und das jetzt aufgegangene

als wachendes, als eigentliches Leben — als Leben des Geistes und der Wahrheit. Eben deßhalb besinnt er sich jetzt erst in dem bisherigen Leben auf sich selbst, kennt sich als der, welcher er jetzt ist, und als der, welcher er zuvor war, gleichsam nicht mehr. Es ist ihm nun der Sinn seines Seyns und Lebens erst aufgegangen; dieser soll ihm den Sinn seiner selbst und Alles außer ihm, den Sinn seines bisherigen Seyns und Lebens aufschließen. Daher besinnt er sich nun auf sich selbst und seine bisherige Welt. Dieses Besinnen ist also ein Fragen nach dem Sinn und Grund seiner selbst und Alles außer ihm. Und da das Fragen in der Form des Zweiflen auftritt, so erscheint sein Fragen oder Denken als ein Zweiflen, oder es ist ein Zweiflen als ein Fragen nach dem Grund seiner selbst und Alles außer ihm. So lange das Selbstbewußtseyn noch nicht aufgegangen war, ist der Geist in seiner innern und äußern Welt nicht eigentlich zu Hause, nicht bei sich selbst, weiß sich in seinem Wollen, Fühlen, Denken und Thun nicht als sich selbst, als der Wollende, Fühlende ꝛc. und das, was er will, und warum er es will ꝛc. Deshalb nennt Novalis das Philosophiren ein Heimweh, überall zu Hause zu seyn.

Hiermit ist aber erst das Selbstbewußtseyn in seiner abstractesten Bestimmtheit aufgegangen. Es ist nur aufgegangen, um sich als das, was es an sich ist, zu erfüllen und zu realisiren. Der Geist hat seine Freiheit, die Unendlichkeit seines Wesens ergriffen, und von ihr Besitz genommen. Aber noch ist sie ganz formell und subjectiv. Er soll sie nun realisiren. Sie tritt daher mit einem Sollen in dem Geist hervor. Hiermit beginnt nun das Werden der Wahrheit im menschlichen Geiste, die Selbstbegründung, das freie Aufsteigen zur Wahrheit.

Der Geist kann aber nicht außer sich gehen, um sich

zu begründen; das war ja seine erste Gewißheit bei dem Erwachen seines Selbstbewußtseyns. Die Gewißheit seiner selbst ist subjectiv das Princip aller freien Erkenntniß. Ohne daß ich mich selbst weiß, kann ich nichts außer mir wissen. Das Selbstbewußtseyn ist subjective Grundlage der ganzen Philosophie; alles Wissen und Erkennen ist nur dadurch möglich, daß ich mich selbst weiß. Das Erste, was das aufgegangene Selbstbewußtseyn in sich erfaßt, ist seine reine Form, ohne welche es sich weder selbst, noch etwas außer sich denken kann. Nachdem sich der Geist, als die Gewißheit seiner selbst erfaßt hat, sucht er die reine oder allgemeine Form dieser Selbstgewißheit. Das reine Selbstbewußtseyn ist das Selbstbewußtseyn in seiner nicht nicht zu denkenden Form, der logische Begriff desselben in seiner immanenten Bestimmtheit. Es ist die abstracte Identität des Selbstbewußtseyns. Diese ist conditio, sine qua non alles Sichselbsterkennens und Denkens alles Andern. Der sich selbst begründende Geist wendet sich daher zunächst und vor Allem in sich selbst zurück und erfaßt sich in seiner allgemeinsten, nicht nicht zu denkenden Form, in seinem logischen Selbstbegriff nach der ganzen immanenten Bestimmtheit desselben. Dieser logische Selbstbegriff ist die apriorische Form des Selbstbewußtseyns. So ist sie die unmittelbarste Form des sich in seiner reinen Identität begreifenden Selbstbewußtseyns.

Der Anfang der Philosophie kann nicht in dem Sinn ein Unmittelbares als Gegebenes seyn, weil er ja gerade erst durch Aufhebung des Gegebenen und durch das Zurückgehen auf den letzten Grund alles Gegebenen, bloß Seyenden entsteht. Der Anfang der Philosophie ist eine freie That des Geistes, der die Unmittelbarkeit seines Wesens und seines Verhältnißes zum objectiven gegenständlichen Seyn

aufhebt, um sie frei zu begründen. Das Ich geht zunächst auf die subjective Basis dieser Begründung zurück, auf die allgemeinste Form des Selbstbewußtseyns, ohne welche es weder sich selbst noch das gegenständliche Seyn denken, mithin auf die letzte Voraussetzung aller freien Selbstbegründung, auf die reine, nicht nicht zu denkende Form der Selbstgewißheit. Hiermit erklärt das Selbstbewußtseyn diesen Standpunkt ausdrücklich nur als den absolut nothwendigen, schlechthin nicht nicht zu denkenden für jeden Fortschritt in der freien Selbstbegründung, mithin auch nur für den Anfang, der seine Erfüllung und Bewahrheitung erst in dem Fortschritt selbst enthät; mit Einem Worte: für die allgemeine Grundlage, durch welche alle übrige Begründung negativ bedingt ist. Der philosophirende Geist zieht sich aus einer reichen Welt des innern und äußern Lebens in sich selbst, in die abstracte Innerlichkeit seines Selbstbewußtseyns zurück, und erfaßt sich selbst, wird sich so seiner selbst gewiß und sucht vor Allem die allgemeinste Form dieser Selbstgewißheit, um mit sicherm Schritte nun in seiner Begründung vorwärts schreiten zu können. Der immanente Proceß des reinen Begriffs des Selbstbewnßtseyns in seinem dialektischen Fortschreiten ist daher das Erste in der Sphäre der subjectiven Selbstbegründung. Das abstracte Selbstbewußtseyn ist daher das unmittelbare, weil nicht nicht zu Denkende für die Vermittlung der subjectiven Begründung. Es ist das subjectiv Erste, das subjectiv Gewisseste und in diesem Sinn Unmittelbarste. Da es aber gar nicht in seiner reinen Bestimmtheit oder abstracten Identität gedacht werden kann, ohne die logische Form seiner reinen Selbstgewißheit, so ist diese Form die **unmittelbare** Form seiner reinen Selbstgewißheit.

I) Das reine Selbstbewußtseyn.

Die Wissenschaft dieser reinen Selbstgewißheit ist die subjective Logik.

Auf diese reine Selbstgewißheit ist der Geist aber nur zurückgegangen, um in ihr die Bedingung, die aller realen Selbstgewißheit zu Grunde liegende Form zu erkennen, und dann aus jener in diese einzuschreiten. Der Geist hat sich in seiner formalen, subjectiven Einheit begründet, nun will er sich in seiner realen und objectiven Einheit erfassen und sich real begründen. Sein reales Selbstbewußtseyn ist durch die Welt vermittelt; daher ist die Vermittlung des realen, objectiven Selbstbewußtseyns das (dialektische) Weltbewußtseyn. Der einfache, reine Begriff des Selbstbewußtseyns soll sich nun in seiner realen Gegenständlichkeit vermittlen und vollenden. So steht nun das reine Selbstbewußtseyn einer realen Objectivität, der gegenständlichen Welt gegenüber, um sich in ihr selbst zu erkennen und sich durch diese reale Selbsterkenntniß gleichzusetzen, sie als sich selbst zu erkennen.

Das Seyn im Selbst-bewußt-seyn hat sich bisher als reines Seyn, als reine Form, als logischer Selbstbegriff dargestellt, nun tritt es als reales und objectives Seyn hervor.

II) Das reale Selbstbewußtseyn.

a) Das subjectiv reale Selbstbewußtseyn.

Der Gegensatz des Bewußtseyns ist nun ein realer, objectiv-wirklicher. Das Ziel und Ende ist, um diesen Gegensatz aufzuheben oder zu vermittlen, das denkende Selbstbewußtseyn und das reale Seyn in Einheit zu bringen und so den realen Selbstbegriff des Geistes zu erreichen. Die reine Selbstgewißheit soll zur realen, objectiv bestimmten werden, oder soll sich objectiv realisiren. Der

Geist hat sich aus der ungeheuren Zufälligkeit und Wandelbarkeit des Daseyns, in das er sich verschlungen fühlte, in seine unendliche, ewige Wesenheit gerettet, um den archimedischen Punkt seiner Freiheit von der Welt zu finden. Er hat sich nun in der einfachen Selbstgewißheit in allem Wechsel und Wandel, in der Unendlichkeit seiner Idealität, welche über alle fremde Bestimmungen, sich selbst bestimmend, hinauszugehen die Aufgabe hat, erfaßt. Aber nun ist diese einfache Idealität zu realisiren, seine Freiheit zu verwirklichen. Das reale Seyn, die reale Objectivität steht ihm noch als ein fremdes Seyn, als eine unendliche Schranke gegenüber, die aufgehoben werden muß. Seine reine Selbstgewißheit soll sich mit objectiver Realität erfüllen, soll objective Selbstgewißheit werden. Die ihm gegenüberstehende Objectivität, die Welt, ist ihm ein Vorwurf, von dem er sich befreien muß. Es folgt daher nun auf die dialektische Bewegung des reinen Selbstbewußtseyns die des gegenständlichen Seyns, um zum realen Selbstbegriff des Geistes zu gelangen. Das reine Selbstbewußtseyn und das reale, objective Seyn treten sich nun einander gegenüber, um sich zu vermitteln, den Dualismus beider in ihrer Einheit aufzuheben.

Dem reinen Selbstbewußtseyn steht nun das reale Seyn die gegenständliche Welt als Nichtich, als das Andere seiner selbst gegenüber. Dieses Seyn wird nun in seiner **Unmittelbarkeit** oder als **gegeben** genommen; es hat gegen das denkende Subject als Object unmittelbare an und für sich seyende Geltung. Da es aber das denkende (philosophirende) Subject sich gegenüber hat, so kann es für dieses nur Interesse und Bedeutung haben, insofern es in dem Seyn **Einheit**, **Allgemeinheit** und **Nothwendigkeit** findet. Der Philosophirende will nicht das Seyn als Seyn, sondern er will das Innere des Seyns, das, was am Seyn

das Wahre ist, den Sinn, den Vernunftinhalt, der im Seyn ausgedrückt ist, d. h. das Allgemeine und Nothwendige, das Gesetz des Seyns erkennen. Dieses wird vom denkenden Subject im Seyn, wenn dieses auch nur als gegeben, als unmittelbares Object angesehen wird, gesucht. Dieses ist der Empirismus.

Der Empirismus nimmt das Seyn als gegeben auf und sucht in ihm die Gesetzmäßigkeit, Einheit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit oder den Begriff des Seyns. Aber die empirische Einheit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit gelangt der Natur der Sache nach nicht zur Einheit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit des Begriffs. Die Gewißheit ist hier nur Wahrscheinlichkeit, beruhend auf Induction, Analogie und Hypothese. Es gelangt das denkende Subject in seinen Wahrnehmungen und Vorstellungen nicht zu seinem Begriffe, zum Selbstbewußtseyn. Es bleibt dem empirischen Object äußerlich, erkennt sich nicht in ihm selbst. Es ist die Stufe des bloßen Bewußtseyns. Daher kommt es auch zu keiner Denknothwendigkeit, Nothwendigkeit des Gedankens und Begriffs. Die empirische Einheit ist nur partielle Gleichheit und Ähnlichkeit, die Allgemeinheit ist nur die Sammlung oder Zusammenstellung vieler Einzelnen. Diese quantitative Vermehrung, große Anzahl erreicht nicht die quatitative Begriffsallgemeinheit. Die Nothwendigkeit ist nur die Verbindung oft auf dieselbe Weise aufeinander folgender Veränderungen.

Da nun der Empirismus nicht vom Seyn zum Begriff gelangt; im Einzelnen, Vielen nicht das Allgemeine und Nothwendige findet; so geht das denkende Subject vom Begriff aus, um aus ihm das Seyn zu deduciren. Es nimmt aber den Begriff abermals nicht als Selbstbegriff, sondern nur als gegeben und unmittelbar ohne Unter-

suchung, ob er an sich die adäquate Form oder Bestimmung, Begriff des Geistes und seines Seyns ist, so daß die Natur desselben durch ihn ausgedrückt ist, oder sich der Geist darin selbst begreift. Da nun der Begriff, die Einheit, Allgemeinheit und Nothwendigkeit als gegeben aufgenommen und auf das Seyn übertragen, angewendet wird, so bleibt sich hier die Form und der Inhalt ganz äußerlich, das Seyn kann nicht immanent aus dem Begriff deducirt werden, weil beide einander nicht angemessen sind, keines dem anderm entspricht.

So bleiben sich also Begriff und Seyn durchaus bei aller Beziehung und Deduction einander äußerlich und fremd, weil sie dem Geiste äußerlich und fremd bleiben; Begriff und Seyn kommen zu keiner Vermittlung; denn ihre Mitte, der Selbstbegriff des Geistes fehlt ihnen. Sie sind nur durch die raisonnirende Reflexion auf einander bezogen. Begriff und Seyn sind und bleiben daher dem Bewußtseyn äußerlich, es erfaßt und begreift sich nicht in ihnen. Es steht zu beiden in einem unmittelbaren Verhältniß. Es ist sich daher auch nicht der Unangemessenheit des Begriffs zum Seyn bewußt. So erkennt es nicht, daß der Begriff etwas subjectives ist, willkührliche, empirisch aufgenommene und ungeprüft angewandte Kategorien, die weder an sich, noch in ihrem innern Verhältniß zu einander erkannt, d. h. zum Selbstbewußtseyn gebracht werden. Die Form oder der Begriff, und der Inhalt, das Seyn sind bloße Vorstellungen, die aus dem gemeinen unmittelbaren Bewußtseyn nicht heraus in das sich in ihnen selbst begreifende Selbstbewußtseyn treten und darin ihre Vermittlung erhalten.

Die dem Selbstbewußtseyn äußerlichen, und dem Bewußtseyn unmittelbaren und gegebenen Denkbestimmungen sind aber doch die Formen der Gewißheit, durch welche der

Inhalt gedacht wird. Sie sind daher die den Inhalt subjectivirende, die Selbstgewißheit im Bewußtseyn vermittlende Formen. Ihr Inhalt ist aber eine diesen Formen äußerlich bleibende Objectivität, welche durch die raisonnirende Reflexion und Deduction mit dem Subject nicht in Immanenz tritt. Subjective Form und objectiver Inhalt, denkendes Subject und gedachtes Object bleiben einander gegenüber stehen und doch soll eine philosophische Erkenntniß gewonnen werden, und doch macht dieser Standtpunct Ansprüche auf Evidenz und Wahrheit, obschon das denkende Subject weder über seine Denkformen, noch über seinen Denkinhalt ein Selbstbewußtseyn und immanente Evidenz hat oder sich darin selbst begreift. Es begreift sich weder in einem, noch im andern selbst. Es ist daher im völligen Widerspruch mit dem, was es zu erreichen meint und mit dem, was es wirklich erreicht, mithin im Widerspruch mit sich selbst. Das denkende Subject will das Seyn aus dem Begriff deduciren und demonstriren, aber es ist der Begriff, wie sich ergeben hat, bloße Vorstellung, welche das Object derselben außer sich hat und gänzlich ununtersucht läßt, ob dieser Vorstellung auch objective Realität entspricht, d. h. ob sie wahr ist. Standpunkt des Dogmatismus.

Die Unwahrheit dieses ganzen Standpunktes, der Widerspruch des Bewußtseyns mit den Denkformen des Seyns und der Denkformen mit dem durch sie gedachten Inhalt ist noch nicht hervorgetreten. Das Bewußtseyn ist hier ganz sicher, daß sein Denken Gewißheit und Wahrheit enthalte, d. h. daß seine Denkformen, welche doch nur Vorstellungen sind, seine immanente Form, und daß sie dem objectiven Seyn entsprechende Formen seyen. Diese Sicherheit des Dogmatismus des Seyns, wie des Begriffs wird nun erschüttert und das denkende Subject über sich selbst in sei-

nem bisherigen Thun zum Bewußtseyn gebracht. Dieses geschieht durch die Scepsis.

In der Scepsis kehrt das Bewußseyn aus der Entäußerung in die objective Welt im Empirismus und Dogmatismus in sich selbst ein und geht zum Selbstbewußtseyn über.

Die sinnliche Gewißheit des Empirismus, wie die rationelle des Dogmatismus ist nur die Gewißheit der Vorstellung, des bloßen Bewußtseyns, nichts des Begriffs, oder Selbstbewußtseyns. Die Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Vorstellung ist aber nur empirischer, factischer Natur, ihre objective Gewißheit und Wahrheit ist durchaus unerweisbar. Es müßte das bloß vorstellende Bewußtseyn über sich selbst hinausgehen und zwischen das vorstellende Subject und vorgestellte Object treten können, um aus jenem die Form der Gewißheit, aus diesem die Form der Wahrheit oder der Übereinstimmung mit der Gewißheit erkennen zu können. So würde das vorstellende Bewußtseyn zum begreifenden und die Vorstellung zum Begriff, das Bewußtseyn zum Selbstbewußtseyn übergehen.

Aber das vorstellende Bewußtseyn besteht gerade darin, daß es sich nicht zu diesem freien Act, in welchem der Geist sich im Vorstellen und Vorgestellten zugleich als sich selbst, sich in beiden als in seinem Selbstbegriff weiß und besitzt, zu erheben im Stande ist. Denn nur, wenn das vorstellende Subject wieder über seine Vorstellung hinausgehen und sie sich mit freiem Selbstbewußtseyn zum Object machen kann, ist es frei von ihr, und im Stande, sie mit dem, was sie vorstellt, und den Gesetzen, durch welche sie vorstellt, zu vergleichen, um ihre Gewißheit und Wahrheit zu vermittlen. Hierbei wird aber vorausgesetzt ein Zurückgehen des Geistes in seine eigne immanente Gesetzmäßigkeit als Form der Selbstgewißheit, und ein Hinausgehen zu dem

Object, worin sie sich darstellt oder realisirt, um ihre objective Gewißheit oder Wahrheit, d. h. Übereinstimmung mit dem Object zu bestimmen. Es wird mit einem Worte der Selbstbegriff des Geistes vorausgesetzt. Indem nun aber die Scepsis den Standpunkt des bloßen Bewußtseyns oder der Vorstellung für den einzig möglichen erklärt und daher die objective Gewißheit oder Erkennbarkeit der Wahrheit läugnet, wird der denkende Geist zu dieser Einkehr in sich selbst bestimmt, um die immanente Form der Selbstgewißheit und ihre schlechthin nothwendige Beziehung auf Gegenstände, deren We enheit sie ausdrückt, zu vermittlen. Er wird zum Selbstbegriff als der immanenten Grundform aller Gewißheit und Wahrheit geleitet. Das Bewußtseyn wird zur immanenten Form des Selbstbewußtseyns geführt.

Die sinnliche Erfahrung, wovon der Empirismus ausgeht, um die Allgemeinheit und Nothwendigkeit, oder den Begriff zu finden und das abstract-verständige Denken, wovon der Dogmatismus ausgeht, um in den unmittelbar für wahr angenommenen Denkformen, der ungeprüften Form der Gewißheit ebenso unkritisch das Seyn, alles Erfahrbare abzuleiten, treten jetzt in Einheit. Hiermit entsteht im Princip, wie in der Methode Nothwendigkeit des Begriffs. Sinnliche Erfahrung und Verstand erhalten jetzt ihre transcentale Einheit, ihren apriorischen Begriff in und durch den Selbstbegriff des Geistes. Das Bewußtseyn wird Selbstbewßtseyn. Diese Einheit, welche das Seyn mit dem Wissen vermittelt, ist also die transcendentale Einheit des Selbstbewustseyns selbst; der Begriff, in dem sich das Denken und Seyn als Einheit begreift, ist der apriorische Selbstbegriff des denkenden Subject selbst.

So erkennt also der denkende Geist das Seyn, die ob-

jective Welt als sich selbst, als seine eigne Bestimmtheit. Dieses Seyn, die Objectivität fällt so in das Selbstbewußtseyn, das sich darin als sich selbst erkennt.

Wie das Bewußtseyn bisher einerseits vom Seyn zum Begriff fortgieng, ohne ihn zu erreichen, andrerseits vom Begriff (von der Vorstellung) zum Seyn, ohne es zu erreichen und mit ihm in Einheit zu treten, so geht jetzt das Selbstbewußtseyn, in welches das Bewußtseyn übergegangen ist, von Selbstbegriff oder apriorischen Begriff aus und zum Seyn fort, um es zu begreifen. Das Selbstbewußtseyn ist nun hervorgetreten und begreift im gegenständlichen Seyn seine eigne Gesetzmäßigkeit, oder sich selbst, aber noch hat es sich nicht realisirt, das Seyn nicht in und aus sich begriffen. Dieses ist nun seine Aufgabe, sein Sollen. Das Selbstbewußtseyn ist aber subjectiv, der bloß subjective Selbstbegriff des Geistes. So wie es diesen realisiren will, erfährt es daher, daß der apriorische Begriff nicht die erscheinende Welt überschreiten und zum Wesen, zum Ansich der Erscheinung gelangen kann. So bleibt seine Erkenntniß auf die sinnliche Erfahrung beschränkt und die übersinnliche Welt ihm ein Jenseits, an das es nicht hinanreicht. Es verharrt in der Reflexion, im Dualismus. Da der apriorische Begriff nur auf Erscheinung Anwendung findet, so begreift das Selbstbewußtseyn sich selbst nur als erscheinendes, nicht aber an sich, nicht seine Wesenheit. So ist der Begriff in doppelter Beziehung subjectiv, weil er sich selbst nicht in seiner innern Wesenheit erfaßt, und deshalb auch nicht die Objectivität oder innere Wesenheit des Seyns. Der Begriff gelangt also hier nicht zum Wesen des Seyns.

Das subjective Selbstbewußtseyn hat also das Seyn als ein Ansich oder Object außer sich, ist subjectiver Selbstbegriff des Geistes. Aber der subjective Selbstbegriff ist

bloß die eine, rein theoretische Seite des Geistes, seine abstracte Nothwendigkeit, oder seine logisch-ideelle Naturnothwendigkeit, oder subjectiv-logische (theoretische) Vernunft, die andere ist die practische, der Wille, die Freiheit. Die Einheit der Vernunft und Freiheit ist der Geist. Die abstracte Naturnothwendigkeit des Geistes wird als die endliche Seite, die Freiheit als die unendliche angesehen. Die abstracte Nothwendigkeit bezieht sich bloß auf die natürliche Welt, die bloße Erscheinung ist, die Freiheit auf die übernatürliche, der ewigen Wesenheiten oder Ideen. Begriff und Idee treten hier als unüberwindlicher Gegensatz des Endlichen und Unendlichen hervor. Ist der logische Begriff des Geistes bloße blinde Nothwendigkeit, abstracte Form, so ist das Wesen, die Idee ihr wahrhaft geistiger Grund oder ihr Ansich. Der logische Begriff ist die abstracte Form des Selbstbewußtseyns, des Subject-Objects als ihres Wesens. Da aber der theoretische oder erkennende Geist nur dieser subjectiv-logische Selbstbegriff ist, so schließt er dieses Wesen nothwendig aus, es ist für ihn unerkennbar. Die theoretische Vernunft als bloß logischer Begriff kann das Wesen der Dinge nicht erkennen, und bezieht sich bloß auf die Welt der Erscheinung. Die praktische Vernunft bezieht sich auf die Idee, das Wesen, den Grund der Erscheinung, aber ihrer Natur nach nicht als erkenende, sondern als bloß handlende. Aber das Handlen bezieht sich doch auf die Natur oder Welt der Erscheinung, in welcher sich das Handlen realisiren soll. Dieses Sollen der praktischen Vernunft setzt doch nicht bloß logische, sondern reale Vernunft in der Natur voraus, weil derhandlende Wille die Natur nicht bloß ihrer logischen Form, sondern ihrem Inhalte nach bestimmen soll, was ohne reale Erkenntniß des Objects der Bestimmung nicht möglich ist. Die reale Vernunft ist zweck-

mäßige Thätigkeit. Die Einheit der theoretischen und practischen Vernunft ist Weisheit, d. h. nach Zwecken handlende Vernünftigkeit. In der Natur realisirt sich diese im Bewußtlosen, im Geiste im Bewußtseyn, oder dort bewußtlos, hier sich ihrer selbst bewußt, oder begreift ihre Realisirung, ihren Zweck. Dieses ist die Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft. Die Vernunft ist also an sich zweckmäßige Thätigkeit, Wille und Handlen. So bringt sie ihr Ansich, ihr Wesen durch ihre Thätigkeit hervor, oder setzt, was sie an sich oder ihrem Wesen nach ist und zwar so, daß sie sich ihrer zweckmäßigen Thätigkeit im wirklichen Actus, im Handlen selbst bewußt wird, und sich so begreift. Sie ist reine Thätigkeit, d. h. abstracte, logische Thätigkeit, oder eben Vernunftthätigkeit, Thun ohne ein Thuendes, oder reales Subject. Sie ist ein logisches Subject-Object, die daher ihren Vernunftinhalt, die reine Form, oder ihren logischen Vernunftbegriff durch logische Selbstbestimmung realisirt. So ist sie nun sich selbst realisirende Einheit der theoretischen und praktischen Vernunft. Sie ist aber subjective und logische Vernunft, oder subjectiv-logische Vernunft. Das Selbstbewußtseyn ist so als subjectiv-logische Vernunft erkannt. Es ist das Wesen des subjectiven Ich als die reine subjective Selbstgewißheit oder der reine subjective Begriff des Selbstbewußtseyns, als die conditio, sine qua non alles Denkens und Erkennens, aller objectiven Gewißheit und Wahrheit hiermit zur Vermittlung gekommen.

Aber so hat die subjective Selbstgewißheit des Geistes die objective Realität und Wahrheit als Gegensatz außer sich. Das Selbstbewußtseyn hat sich selbst gefunden und geht von sich als Selbstbegriff der Allgemeinheit und Nothwendigkeit

aus, um das Seyn in und aus sich zu begreifen. Aber da er nur subjectiver Begriff ist, so ist er nur die Einheit seiner selbst, nicht die Einheit des Begriffs und des Seyns, der Realität; und da er nur logischer Begriff ist, so ist er nur die logische Einheit seiner selbst, die logische Selbstgewißheit. Der Geist als die subjectiv-logische Selbstgewißheit hat seine Grundlage aufgehoben und in bloßes mittelbares Wissen verwandelt, das als solches grundlos, und daher seine Idee und Gott aufgehoben hat, die ihm nun in ein unerreichbares Jenseits getreten sind. Diese Kluft füllt weder das Wissen noch das Handlen des subjectiven Geistes aus. In diesen Grund, von welchem das Selbstbewußtseyn ausgegangen ist, kehrt es nun zurück, um die Basis des Wissens und Handlens zu finden. Dieses Grundbewußtseyn ist Gefühl, und da es seiner Natur nach unmittelbar, mithin sein Inhalt ihm bloß unmittelbar gewiß ist, so ist es Glaube. Das unmittelbare und mittelbare Vernunftwissen, das Grund- und bloße Reflexionsbewußtseyn tritt hier als Gegensatz von Gefühl und Reflexion, Glauben und Wissen oder als Gegensatz der substanziellen und formellen Vernunft, der Idee und des Begriffs, der Vernunft und des Verstandes, des Unendlichen und Endlichen hervor. Aber jenes unmittelbare Wissen ist ein bloß subjectives, welches nur der Vermittlung entgegengesetzt ist. So ist die substanzielle Vernunft des Geistes bloß subjectiv, und so wird der Dualismus des Denkens und Seyns, des Begriffs und der Realität nicht aufgehoben, sondern für unversöhnlich erklärt. Der Empirismus des subjectiven Gefühls tritt hier dem Rationalismus der subjectiv-logischen Vernunft entgegen. So hat der Geist die Wahrheit außer sich, seine

substanzielle Selbstgewißheit ist so subjectiv, als die formelle der formellen Vernunft. Hier tritt also der Widerspruch des subjectiven Geistes in seiner ganzen Macht hervor, und damit die unendliche Sehnsucht nach der Wahrheit der substanziellen und formellen Selbstgewißheit. Die unmittelbare Erfahrung, welche dem formellen Wissen entgegentritt, ist so subjectiv wie die formelle Vernunft, daher kommen beide zu keiner Einheit und Versöhnung. Die subjective Erfahrung wird der Vernunft nur entgegengesetzt, und beide als unversöhnbar erklärt. Der Empirismus tritt hier in einer neuen, höheren, geistigen Form hervor, als früher. Früher war er gegen die unmittelbare Innerlichkeit des Geistes, gegen die angebornen Ideen hervorgetreten, jetzt tritt er gegen die bloß mittelbare Vernunfterkenntniß als unmittelbare Vernunfterkenntniß auf. Der reine Begriff und die Idee des Geistes traten in ihrer Unmittelbarkeit hervor. Gegen diese erhob sich der Empirismus als die Forderung der Vermittlung und Begründung derselben. Nachdem sich nun der reine subjective Selbstbegriff des Geistes vermittelt, aber damit auch zur absoluten Wahrheit gesteigert hatte, trat gegen diese formelle subjective Vernunft, gegen diesen formellen Begriff der Empirismus der substanziellen subjectiven Vernunft hervor. Damit ist die Forderung an den subjectiv-logischen Begriff hervorgetreten, in sein objectives Wesen, oder in seine Idee als seine Wahrheit überzugehen. So soll der Dualismus des Denkens und Seyns, des Begriffs und der Realität aufgehoben und versöhnt werden. Die Idee des Geistes ist die Einheit des Denkens und Seyns, des Begriffs und der Realität. Dieses ist des Wesens des objectiven Geistes.

b) Das objectiv reale Selbstbewußtseyn.

Das subjectiv-reale Selbstbewußtseyn hat alle Stadien

seiner Entwicklung durchlaufen und zwar zuerst als bloßes reales Bewußtseyn, dieses wurde durch die Scepsis in sich selbst zurückgetrieben, auf seinen Selbstbegriff geführt, und wurde so subjectiv-reales Selbstbewußtseyn und zwar 1) verständiges, dann 2) negativ vernünftiges. Dieses letzte war 1) formell, 2) substanziell. Das formelle und substanzielle, negativ oder subjectiv vernünftige Selbstbewußtseyn trat in den höchsten Gegensatz und darin auf die Spitze und so in das objectiv reale Selbstbewußtseyn über; der subjective Geist wird objectiver Geist, die subjective Selbstgewißheit objective, die Wahrheit als sich selbst wissende Selbstgewißheit. Der Begriff des objectiven Geistes hat die Wahrheit nicht mehr außer sich, er ist die Einheit des Denkens und Seyns, des Subjects und Objects, die concrete oder positive Vernunft. Die formelle und substanzielle subjective Vernunft des Geistes wird objectiv. Diese stellt sich zunächst in ihrer Unmittelbarkeit dar. Der objective Begriff des Denkens und Seyns ist zunächst unmittelbare oder substanzielle Einheit beider. Diese unmittelbare Einheit geht in die Vermittlung über und wird seine Substanz als sich selbst begreifender Begriff; alsdann geht dieser in die Realität oder Idee über, und wird als die Einheit des Begriffs und der Idee oder der Vernunft und Freiheit objectiv realer Geist.

Die Substanz als die Einheit des Denkens und Seyns ist nicht die Substanz des objectiven Geistes, sondern nur des logischen Begriffs desselben, oder die Substanz der reinen Vernunft. Diese ist die blinde oder Naturnothwendigkeit des Geistes, seine abstracte, nicht nicht zu denkende Form. In ihrer Unmittelbarkeit ist sie die reale, in ihrer Vermittlung die logisch-ideelle Vernunfteinheit. Die reale Vernunfteinheit ist ganz der Grundcharakter des Naturle-

bens und zwar zunächst die niederste Stufe desselben. Diese ist die quantitative Äußerlichkeit der Räumlichkeit, der äußerlichen Objectivität, 1) das mechanische Naturleben. Die rein bewegungslose quantitative oder räumliche Äußerlichkeit geht über in Bewegung und zeitliche Bestimmtheit und wird qualitativ und ist 2) dynamisches und teleologisches Naturleben. Der teleologische Proceß wird 3) ein geistiger. Die nach Zweckbegriffen wirkende objective Vernunft vernimmt sich nun selbst, begreift ihren Zweck, und ist nach Zweckbegriffen handlende Vernunft. Die ihrer Natur nach thätige Vernunft producirt ihren Begriff bewußtlos und begreift sich selbst in diesem Produciren oder in ihrer Thätigkeit, und realisirt ihren gewirkten, producirten Begriff durch freies Handlen. Die ganze Sphäre der producirenden oder wirkenden und handlenden Vernunft ist daher Naturphilosophie und praktische Philosophie. Indem sich nun die so thätige Vernunft selbst begreift, zu ihrem objectiven Selbstbegriff gelangt, ist sie die sich selbst begreifende Einheit des Denkens und Seyns, des Subjects und Objects. Die Substanz ist zum Selbstbegriff gelangt, die substanzielle Vernunft vermittelt. Es ist der logisch-ideelle Selbstbegriff der Vernunft, die sich somit über die Natursubstanz und damit über die Natur oder Objectivität, dieselbe als sich selbst begreifend, erhebt und subjectivirt, d. h. die logisch-ideelle Form der Subjectivität oder des Geistes wird. Es ist der objectiv-logische Begriff des objectiven Geistes.

Die Naturnothwendigkeit, die sich in der Form des Allgemeinen, Besondern und Einzeln gliedert, ist logisch-ideeller objectiver Selbstbegriff des Geistes, oder die reine Form des Selbstbewußtseyns. Sie ist als die nicht nicht zu denkende Form desselben die apriorische Nothwendigkeit des

Denkens und Seyns, die reine Identität oder der logische Begriff derselben. Er ist die reine Form der Selbstgewißheit der objectiven Vernunft, oder die Selbstgewißheit des Geistes in ihrer reinen logischen Form, oder die objective Selbstgewißheit des Geistes a priori, das reine Denken derselben. Die subjective Vernunft hat die Natur, das Seyn als Natur und Geist, oder die seyende Natur und den wirklich seyenden Geist, als Gegensatz außer sich. Sie ist daher der subjective Selbstbegriff. Sie producirt daher nicht ihr Seyn, ihre Substanz, daher bleibt sie ihr äußeres Object und Gegensatz. Dieser wird in der objectiven Vernunft, in welche die subjective übergeht, aufgehoben. Er ist aber zunächst nur an sich oder der Substanz nach aufgehoben. Die objective Vernunft ist nur an sich oder substanziell, nicht actuell. Sie bringt sich nun durch ihre Thätigkeit wirklich hervor, vermittelt sich selbst. Sie producirt nun zunächst ihr Seyn, und kommt durch ihr producirende Thätigkeit zum Bewußtseyn und Selbstbewußtseyn, realisirt alsdann ihren Selbstbegriff oder ihr Denken oder Wissen als die andere Seite ihres Wesens. So hat sie sich als objective Vernunft erwiesen, die das Seyn, die Realität als sich selbst begreift, dieselbe als sich selbst weiß.

Hier zeigt es sich, daß die sich realisirende Substanz nicht Substanz des Geistes, sondern nur der Vernunft des Geistes ist. Denn ihr Inhalt ist nur abstracte, blinde Nothwendigkeit, Naturnothwendigkeit. Die Vernunft als abstracte Form des Geistes ist so unpersönlich, als die Natur, die auch nicht ohne den Geist ist oder gedacht werden kann. So ist es auch mit dem Vernunftbegriff. Er ist nur Begriff eines Begreifenden, des wirklich seyenden Geistes. Der Begriff und die Vernunft als solche sind nicht thätig, begreifen sich nicht selbst, sondern der Geist ist durch sie und in ihnen

thätig und begreift sich in ihnen. Der Geist ist die Einheit der Vernunft und Freiheit. Die thätige und sich selbst bestimmende Vernunft wird auch als die Einheit von Vernunft und Freiheit genommen, aber diese Freiheit ist keine reale. Sie ist die Vernunft selbst als thätige. So als bloße Vernunftthätigkeit ist die Freiheit aber nicht Freiheit, sondern blinde, nach abstracter, logischer Gesetzmäßigkeit wirkende Nothwendigkeit. Die moralische Nothwendigkeit ist mit der blind wirkenden, oder Naturnothwendigkeit confundirt, und in ihr aufgegangen. Hiermit ist nun der objective Geist mit seinem logischen Begriff confundirt.

Ist dieses nun offenbar, und zum Bewußtseyn gekommen, so weist der Begriff des Geistes, die Vernunft über sich hinaus auf den sie begreifenden Geist, als real verschieden von seiner abstracten Form, die nur Begriff für ihn, den begreifenden, Vernunft für ihn, den sich in ihr vernehmenden, d. h. sich in der reinen, apriorischen Form seiner Selbstgewißheit wissenden Geist ist. Der Gegensatz zwischen Vernunft- oder Naturnothwendigkeit und Freiheit ist nun ein realer. Die Einheit beider ist die Idee des Geistes.

Wie die Vernunft von der Freiheit nicht bloß formell, sondern real verschieden ist, so ist auch die Idee von Begriff nicht bloß formell, sondern real verschieden. Die Idee ist nicht der total entwickelte Begriff, die Freiheit nicht die verwirklichte Vernunft. Beide sind sich aber immanent, in einander begriffen; die Idee trägt den Begriff als ihre reine oder abstracte Form in sich und ist nicht und kann nicht ohne sie gedacht werden, die Freiheit hat die abstracte Nothwendigkeit als ihre nicht nicht zu denkende Form und Gesetzmäßigkeit, ohne welche sie nicht ist, und gedacht werden kann, in sich. Der wirklich seyende

Geist ist das Positive, und sein logischer Begriff das Negative, ohne welche er nicht ist. Die Vernunft hebt sich im Geist auf, er ist ihr Prius, durch welche sie ist, sie ist das Posterius, ohne welche er nicht ist. Nicht weil es einen Begriff, ein Wissen giebt, giebt es ein Seyn, sondern umgekehrt, weil es ein Seyn giebt, giebt es einen Begriff, ein Wissen. Der Begriff ist Begriff eines Begreifenden, das Wissen Wissen eines Wissenden, als wirklich Seyenden. Dem Seyn ist das Denken und Wissen immanent. Das Seyn, die Substanz des logischen Begriffs ist allerdings diesem immanent, weil es die bloße Natursubstanz, natürliches Seyn ist. Über dieses hat sich der logische Begriff allerdings erhoben, indem er sie in sich aufgehoben hat. Aber es giebt ein höheres Seyn, eine höhere Realität, in welcher der Begriff selbst begriffen und aufgehoben ist. Diese ist die Idee, der Geist; diesem ist der Begriff immanent. Die Natur geht in den Begriff, und dieser in die Idee, in den sie beide begreifenden Geist. So ist dem Geiste die Natur und der Begriff immanent. Er ist in dem Begriff der sich selbst begreifende, und so den Begriff in sich aufhebende Geist.

Indem nun aber das Seyn vom objectiven Begriff nur als das unter ihm, nicht über ihm stehende genommen wird, er sich mithin für alle Realität erklärt hat, so hat er sich zum Absoluten gemacht. Er hat alles Seyn in sich aufgehoben, und damit auch Gott, weil er nur ein Seyn unter sich, nicht über sich, in dem er selbst begriffen ist, anerkannt hat.

Diese Verabsolutirung kommt nun jetzt, wo sich der Geist aus seinem Begriff zur Idee, zu dem den Begriff begreifenden Geist erhoben hat, zum Selbstbewußtseyn. Der sich so selbst begreifende und erkennende menschliche Geist

erkennt jetzt auch seine unwahren Entwicklungsstufen, begreift sich nicht als das Absolute, sondern in und aus dem absoluten Geiste. Alle Entwicklungsmomente auf der Stufe des objectiv realen Selbstbewußtseyns sind Pantheismen. Der Grund hiervon liegt darin, daß der menschliche Geist nur die Natur als seine Grundlage, seine Substanz, oder sein Seyn genommen, und es von Stufe zu Stufe zu seinem Begriff und sich so selbst über sein Seyn erhoben und kein Seyn über sich anerkannt hat. Die verschiedenen Stufen seiner Entwicklung, auf welchen er immer mehr sein Seyn aufgehoben hat, bis er es ganz aufgehoben und damit über es erhoben und sich als Selbstbegriff gesetzt hat, brachten die verschiedenen Formen des Pantheismus hervor, so daß die erste Form realistischer, die übrigen logisch-idealistische Pantheismen sind. Als nun aber der Geist von seinem Begriffe zur Idee überging, wo er sich als wirklich seyender Geist im Gegensatz seines Begriffs erkannte, und damit seinen Begriff in sich selbst, aber nur durch Steigerung desselben aufheben wollte, mißlang ihm diese Aufhebung abermals und es trat die höchste und letzte Stufe des logisch-ideellen Pantheismus hervor, auf der sich dieser Geist selbst verabsolutirte. Dieser hatte sein Wesen allerdings im Gegensatz zu seinem logischen Begriff anerkannt, aber noch nicht wahrhaft erkannt. Der Widerspruch, daß der Geist als real verschieden von seinem Begriffe anerkannt wurde, aber doch nur durch Steigerung dieses Begriffes rein dialektisch aus diesem hervorgehen sollte, hatte die Folgen, daß er, wie es in der Natur der Sache liegt, doch nicht wirklich Geist war, wie es gefordert wurde. Daher auch die Entstehung des sublimirtesten Pantheismus. Der Widerspruch der Foderung und Leistung brachte aber eben damit den Grund

dieses Widerspruchs zum Bewußtseyn und damit die Erhebung über denselben zum wirklich seyenden Geiste hervor.

So führt der innerhalb seiner eigenen Sphäre eingetretene Widerspruch hier abermals den Geist über diese hinaus, wie derselbe das subjectiv reale Selbstbewußtseyn über sich hinaus zum objectiv realen geführt hat.

Der Gegensatz des Denkens und Seyns, des Begriffs und der Idee, oder der Realität, der formellen und realen Vernunft, des mittelbaren Wissens und seines realen Grunds, der Nothwendigkeit und Freiheit, der apriorischen und aposteriorischen Erkenntniß, oder der reinen Vernunft und Erfahrung tritt hier als Gegensatz des objectiven Geistes hervor, wie er als Gegensatz des subjectiven Geistes hervorgetreten war. Dieser Gegensatz des subjectiven Geistes hat sich zum Widerspruch gesteigert und so über sich hinaus zu seiner Einheit, Wahrheit und Versöhnung fortgetrieben. Ebenso treibt sich hier dieser Gegensatz des objectiven Geistes zum Widerspruch fort und damit über sich hinaus zur Einheit und Wahrheit.

Das fortwährende gegenseitige Anziehen des Subjects und Objects in und durch ihre gemeinsame Einheit, und durch ihren gemeinsamen Grund, in den sie dadurch eintreten sollten, ist zugleich ein Anziehen der gegenseitigen Natur, ein Übergehen der Natur des einen in die Natur des andern, ein Überkleiden. Es geht das Subject in dem tiefern Eingehen in das Object immer tiefer in sich selbst zurück, in sich selbst ein. Ein jedes Ausbreiten und Erweitern des Subjects zum Object ist zugleich ein größeres Verinnern in sein Wesen, oder des denkenden Bewußtseyns, jede Entäußerung ins Object ist vielmehr ein Erinnern im Subject; umgekehrt jedes tiefere Eingehen des Objects ins Subject ist ein Eingehen in seine eigene innere Natur, die

eben an sich Subject ist. So ergründet und begründet sich nur Eins im Andern selbst, d. h. in seinem gemeinsamen Wesen, seinem gemeinsamen Grunde. So geschieht weder dem Subject Gewalt vom Object, noch dem Object vom Subject. Keines leidet vom andern Gewalt, sondern beide leiden Gewalt von ihrem gemeinsamen Grunde, der sie anzieht, der sie nicht außer und neben oder gegen und wider einander stehen läßt, sondern sie fortwährend sollicitirt, und ihnen so Gewalt anthut, sie anregt und erregt, damit sie in einander übergehen und immer concreter werden, d. h. sich in ihre gemeinsame Natur oder in ihr Wesen immer mehr vertiefen und zur Einheit gelangen.

Wenn das Subject dem Object oder dieses jenem Gewalt anthut, so geschieht beiden Gewalt von ihrem Grunde, der sie aus dieser verkehrten Richtung zur einander und der Wahrheit abzuleiten sucht. Daher der sich immer auf jeder einseitigen Stufe von Neuem forttreibende dialektische Proceß, der fortwährende Anstoß. Dieser ist nämlich nichts anders, als die Gewalt, welche dem denkenden Geiste von der ihm unmittelbar immanenten Wahrheit geschieht. Diese Gewalt, welche sich Subject und Object gegenseitig anthun, kommt daher, daß sich das Selbstbewußtseyn nicht genug in sich vertieft hat, sich selbst noch nicht erkannt hat. Daher ist die Selbsterkenntniß der Anfang der Weisheit. Diese Vertiefung ist aber nur die Vertiefung in den Grund des Selbstbewußtseyns, welcher die Einheit des Subjects und Objects ist. In diesem werden beide in ihrer Wahrheit erkannt. Es ist daher nur die Flachheit, Aeußerlichkeit und Verkehrtheit des Selbstbewußtseyns, wenn es außer der Wahrheit stehen bleibt und diesen Standpunkt für den wahren hält. Daher sind die bisherigen einseitigen und verkehrten Standpunkte des realen Selbstbewußtseyn zu erklä-

ren, wo das Denken nicht zum Seyn, und das Seyn nicht zum Denken kam, wo Begriff und Realitat sich äußerlich blieben. Da aber der denkende Geist überall eine Einheit gesucht hat, so konnte diese nur dadurch zu Stande kommen, daß entweder das Object dem Subject oder dieses jenem Gewalt anthat und somit immer eine falsche, verkehrte Einheit das Resultat war. So entstanden dem subjectiv realen Selbstbewußtseyn die verschiedenen Weltanschauungen als Empirismus in mannigfacher Gestalt, Dogmatismus, Scepticismus, Criticismus, subjectiver Idealismus und die Philosophie des Nichtwissens; dem objectiv realen Selbstbewußtseyn die verschiedenen Formen des Pantheismus: der Substanz, des Begriffs und Geistes. Hier ist das Selbstbewußtseyn noch zu flach und äußerlich, und hat sich noch nicht in seiner wahren Wesenheit, in seinem innersten Grund erfaßt, sondern steht noch außer ihm. Es ist eben der zum Absoluten gesteigerte und deshalb die absolute Wahrheit noch außer sich habende menschliche Geist, der seine Absolutheit aufgeben und sich dem absoluten Grund aufschließen und sich in und aus ihm begründen soll. Diese Erfahrung hat nun das Selbstbewußtseyn bis jetzt gemacht; diese ist seine große Bereicherung. Das gewonnene Resultat ist die Nothwendigkeit der absoluten Begründung; die subjective und objective Gewißheit seiner selbst, welche es bisher erlangt hat, soll zur Wahrheit werden.

Es offenbart sich hier der reale Zusammenhang, die reale Einheit des Geistes mit der Wahrheit, die Immanenz der Wahrheit im denkenden Geiste. Nur so kann auch die Selbstgewißheit des Geistes mit der Wahrheit Eins werden. Das geheimnißvolle Band des Geistes mit der Wahrheit tritt ans Licht, und treibt zur wirklichen, actuellen Reali-

sirung. Der Wahrheit im menschlichen Geiste, das Subject und Object ziehen sich beide einander an, weil beide von einem absoluten Subject-Object stammen. Das Object strebt zum Subject, weil es vom Subject stammt, weil sein Ansich Subject ist. Das Ding an sich fällt daher selbst ins denkende Subject, weil dieses im Object nur das Gedachtseyn des Objects, seinen urständlichen oder unterständlichen Gedanken denkt: die Substanz ist daher an sich Subject.

Wenn das denkende Selbstbewußtseyn anstatt dieses Gedachtseyn, den urständlichen oder unterständlichen Gedanken des Seyns oder Objects zu denken, nur sein bloßes Denken denkt, wird die Substanz zur bloßen Form verflüchtigt. Es geschieht alsdann der Substanz Gewalt von dem denkenden Subject. In der Sphäre des realen Bewußtseyns geschieht dem Subject Gewalt vom Object, dieses ist zu mächtig, als daß das Subject über es übergreifen und sich darin selbst begreifen, d. h. seine formelle Mitte, seinen reinen Begriff, Selbstbegriff, finden könnte. Das Seyn gelangt nicht zum Begriff, es bleibt dem Subject äußerlich. In der Sphäre des subjectiv vernünftigen Selbstbewußtseyns wird dem Object Gewalt angethan vom Subject, es wird die formelle reine Einheit des Selbstbewußtseyns zum realen absoluten Grund des Subjects und Objects selbst gemacht. Das Seyn oder Object ist also bloß das Denken der Form dieses reinen Selbstbewußtseyns, nicht ein Denken des realen Seyns. Das Seyn wird also nicht im Selbstbegriff des denkenden Geistes begriffen, sondern es wird nur dieses formelle Denken im Seyn begriffen. Die Substanz des Seyns bleibt so außerhalb des Selbstbegriffs als unerreichbar, weil er seine formelle Wesenheit zum Absoluten macht. Der Begriff und die Realität, das Ideale und Reale,

das Denken und Seyn kommen zu keiner Einheit, weil sie nicht von der Einheit ausgehen und in sich nicht die Einheit, ihren Grund, sondern sich nur selbst als sich selbst begreifen wollen, womit sie die Einheit aufheben oder von sich ausschließen. So bleiben Subject und Object, Denken und Seyn einander gegenüber, außer einander, weil sie ihrer Einheit, ihrem Grund gegenüber stehen, und ihn außer sich haben. Sie kommen daher nicht zu ihrer Idee.

Das subjectiv reale Selbstbewußtseyn gieng vom Seyn zum Selbstbegriff desselben fort, da dieser aber nur subjectiv war, so konnte er das Seyn nicht in und aus sich selbst begreifen. So blieb der Gegensatz unüberwindlich, er wurde nun zum Widerspruch getrieben und damit der Grund desselben offenbar. Damit erhob sich das subjectiv reale Selbstbewußtseyn zum objectiv realen. Dieses ging vom objectiven Seyn zum objectiven Selbstbegriff fort, um das Seyn in und aus sich zu begreifen. Da der Begriff aber nur die abstracte Einheit seiner selbst und des Seyns ist, so blieb das reale Seyn außer ihm als Gegensatz, dieser wurde nun erkannt und zum Widerspruch und damit über sich hinaus getrieben zur Einheit und Wahrheit. Hiermit war der objective Geist zum Selbstbewußtseyn gekommen und seine Idee erkannt. Mit dieser Selbsterkenntniß des objectiven Geistes ist er zu seiner Wahrheit gelangt. Diese ist Gott, sein absoluter Grund als absoluter Geist.

c) Das absolut reale Selbstbewußtseyn.

In diesen Grund geht der Geist nun zurück, um sich in und aus ihm zu begründen, sich in und aus Gott zu erkennen. Jetzt erkennt er sich auch in seinen bisherigen Entwicklungsstufen; aus seiner erlangten Selbsterkenntniß geht ihm erst das wahre Licht über sein bisheriges Werden, über seine subjective und objective Selbstbegründung auf. Er erkennt daher, daß

er sich in beiden Sphären der Dialektik seines Selbstbewußtseyns zum Absoluten gemacht hat, und mit seinem verkehrten Selbstbewußtseyn ein verkehrtes Welt- und Gottesbewußtseyn eingetreten war, welches von der jedesmaligen Stufe seine Selbsterkenntniß bedingt war.

Die bisherigen Entwicklungsmomente der Selbsterkenntniß des Geistes organisiren sich jetzt aber zu wahren, sich integrirenden Momenten desselben und werden so in ihre Einheit und Wahrheit erhoben. Der innerste, dialektisch forttreibende Grund des ganzen Processes der Selbsterkenntniß des Geistes, seine dialektische Seele wird jetzt offenbar; in ihn geht der zum Selbstbewußtseyn gekommene Geist zurück, um sich nun in ihm positiv oder in und aus ihm zu begründen. Gott ist ihm der absolute Geist, die absolute Persönlichkeit. Das Absolute, das er bisher für Gott gehalten hat, ist nicht Gott, sondern der Götze seiner einseitigen und verkehrten Selbsterkenntniß. Die Dialektik der Selbsterkenntniß endigt nicht eher, bis sich der Geist selbst und damit Gott gefunden hat; der Geist ruht nicht, bis er sich in seinem absoluten Grunde gefunden hat. Damit wird nun seine Selbstbegründung positiv, oder er hat den Anfang, das Princip seiner positiven Selbstbegründung gefunden. Sein absoluter Grund erschließt sich ihm nun und damit erschließt sich die vollkommene Wahrheit seines Wesens und des Wesens der Welt.

Da sich nun das Selbstbewußtseyn als objectiven Geist, und damit Gott als absoluten Geist erkannt hat, so hat es das wahre Princip alles Seyns, der Wirklichkeit gefunden. Das Verhältniß, in welches der Geist nun zu Gott tritt, ist das der Immanenz in Gott. Das wahre Verhältniß des objectiven Geistes zum absoluten Geiste ist das der Immanenz. Dieses hat der objective Geist in allen seinen bis-

herigen Entwicklungsstufen immer gesucht, aber nicht gefunden, eben weil er sich selbst noch nicht gefunden hatte. Er hatte sich daher zum Absoluten gemacht, sich mit Gott confundirt. Jetzt da er sich selbst und damit auch seinen absoluten Grund gefunden hat, geht er in diesen zurück, um sich in und aus ihm zu erkennen. So beginnt jetzt die positive Selbsterkenntniß des Geistes, und die Philosophie wird positiv. Der menschliche Geist hat Gott als die absolute Realität erkannt. Dieser Realität ist er immanent, sie realisirt sich nun in seinem Selbstbewußtseyn. Daher ist das objectiv reale Selbstbewußtseyn des Geistes in das absolut reale übergegangen.

Die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott ist

1) die Immanenz der Form,

2) der Form und des Wesens,

3) der That als der Einheit der Form und des Wesens, des Aeußern und Innern, oder der realen Wirklichkeit (Offenbarung).

Wenn das Denken und Wissen freie Causalität des sich zum Denken und Wissen selbst Bestimmenden ist, welcher sich in dieser Selbstbestimmung als sich selbst weiß, so ist das Wissen zugleich That des Willens. Gott, der durch seine Selbstbestimmung sein absolutes Selbstbewußtseyn ist, ist sich hierin Selbstthat. Das Wissen seiner Selbst ist seine freie Selbstthat, worin er sich selbst will, weiß und wirkt als absolute Wirklichkeit. Ebenso ist Alles, was er durch sein Selbstwollen und absolutes Selbstbewußtseyn außer sich will, weiß und wirkt, Selbstthat. Jene ist immanente, diese emanente Selbstthat, Wirklichkeit außer sich. So ist die Idee der Kreatur die That des absolut freien, weil aus, durch und für sich selbst wirklichen göttlichen Wissens, Wollens und Wirkens; und das Wissen

dieses von Gott frei Gewußt-, Gewollt- und Gewirktseyns von Seite des geschaffenen Geistes ein reales, thatsächliches, factisches, kein ideales des bloßen Gedankens, Wissens, sondern eben des faktischen Gedacht-, Gewollt- und Gewirktseyns von Gott. Somit ist die Immanenz der Welt in Gott in ihrer freiesten Form die Immanenz der intelligenten Willensthat Gottes, die als solche vom menschlichen Geiste als seine Idee gewollt, gewußt und gewirkt wird. Die Immanenz der Welt in Gott ist so factische Wirklichkeit, freie Willensthat Gottes, die als das Erkannt-, Gewollt- und Gewirktseyn Gottes vom geschaffenen Geiste erkannt, gewollt und gewirkt wird, und worin eben die freie Immanenz der intelligenten Welt mit Gott besteht.

So ist nun die vollkommene Form der Immanenz des Geistes in Gott gefunden. Diese soll sich nun realisiren. Damit hört die Dialektik des Selbstbewußtseyns auf und es beginnt die objective und positive Begründung des Geistes in und aus Gott. Die Methode des Fortschreitens ist durch die bisherige Dialektik des Selbstbewußtseyns gefunden; sie ist eine objective, die Ordnung der Dinge herstellende. Nur die höchste Einheit von Vernunft und Erfahrung kann eine wahrhaft objective, die Ordnung der Dinge herstellende Methode erzeugen. Diese Einheit ist nun durch die bisherige Dialektik des Selbstbewußtseyns erreicht. Der Rationalismus und Empirismus sind nun in allen Formen und Gestalten hervorgetreten, und der sich selbst erkennende Geist hat alle Gegensätze beider zum Bewußtseyn gebracht, und ist dadurch zur Selbsterkenntniß und so zur wahren Einheit der Vernunft und Erfahrung und damit zur objectiven Methode gelangt.

Die Erfahrung war, in der Sphäre der subjectiven

Selbstbegründung des Geistes, der subjectiven Vernunft in der Sphäre der objectiven Selbstbegründung aber der objectiven Vernunft und zwar hier und dort in verschiedenen Formen entgegentreten, aber zu keiner Einheit gekommen, sondern vielmehr in den letzten Systemen der objectiven Selbstbegründung, wo der Gegensatz vermittelt werden sollte, der Rationalismus noch einmal in seiner höchsten Steigerung hervorgetreten. Diesem tritt nun in der Sphäre der absoluten Selbstbegründung die Erfahrung entgegen und in diesem letzten Gegensatz der Vernunft und Erfahrung hebt sich der Empirismus und Rationalismus überhaupt auf, sie finden ihre Vermittlung und Einheit. Durch die letzte und höchste Form des Rationalismus ist das Selbstbewußtseyn über ihn zugleich hinaus und in seine Wahrheit, in Gott zurückgegangen. Der Geist trat aus seiner Selbstbegründung bloß aus und durch sich selbst, oder aus seiner Verabsolutirung in seinen absoluten Grund, um sich nun in und aus ihm zu begründen. Er trat in die Immanenz mit Gott. Damit hebt sich nun der letzte Gegensatz der Vernunft und der Erfahrung auf. Denn es steht nun der Rationalismus als über sich hinaus getrieben und als vollkommene Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes mit der Theosophie auf gleichem Boden. Die zweite Form der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott, die Theosophie als unmittelbare Erkenntniß des menschlichen Geistes in und aus Gott, also die Erkenntniß aus unmittelbarer Erfahrung des menschlichen Geistes in und aus Gott tritt also als letzte Form des Empirismus dem Rationalismus, der bloß in und aus dem menschlichen Geiste, der menschlichen Vernunft, für sich betrachtet, die Wahrheit erkennen will, in seiner letzten Form entgegen. Beide gelangen nun zur Versöhnung. Denn der Rationalismus hat nun durch die Dialektik der Selbst-

erkenntniß des menschlichen Geistes alle Formen entwickelt, und ist durch eigne Vermittlung über sich in seiner falschen Stellung, nämlich im Gegensatz zur Erfahrung hinaus und mit der Erfahrung auf gleichen Standpunkt, den der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott und der Erkenntniß in und aus Gott getreten. Damit hebt sich der Gegensatz beider auf, der Rationalismus steht mit der Erfahrung in keinem feindlichen, sondern im friedlichen, versöhnenden Verhältniß. Der menschliche Geist ist durch die Dialektik seiner Selbsterkenntniß aus seiner Verabsolutirung heraus, und in die Immanenz mit Gott getreten, so daß er sich nicht mehr bloß in und aus sich selbst, sondern in und aus Gott erkennt. Er hat aber diesen Standpunkt der Immanenz in Gott durch die Dialektik seiner Selbsterkenntniß vermittelt. Hiermit setzt er die unmittelbare Erkenntniß der Theosophie als eine vermittelte, hebt mithin ihre einseitige Form der Erkenntniß auf. Die Form der theosophischen Erkenntniß ist als eine unmittelbare subjectiv, ihr Inhalt aber objectiv. Die subjective Form des objectiven Inhalts der Theosophie wird durch die Vermittlung dieser unmittelbaren Erkenntniß ihrem Inhalt entsprechend und objectiv. Form und Inhalt, Rationalismus und Empirismus treten in Einheit.

Indem nun der Standpunkt der Theosophie durch die Dialektik des Selbstbewußtseyns oder durch die Selbsterkenntniß des Geistes seine Vermittlung und Begründung, und damit eine wissenschaftlich fortschreitende Form und Methode erhält, wird die Theosophie selbst in ihrer Einseitigkeit oder als solche aufgehoben und mit dem wahren Rationalismus versöhnt. Es tritt nun der wahre, durch die Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes vermittelte Rationalismus hervor, der zur Erfahrung in keinem Gegensatz

mehr steht, sondern dieselbe nach ihrem wahren Wesen in sich aufgenommen und mit sich versöhnt hat.

Es ist nun die wahre objectiv fortschreitende, die Ordnung der Dinge herstellende Methode der sich in und aus Gott begründenden Erkenntniß durch die Vollendung der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes gefunden. Da sich der menschliche Geist seine Selbsterkenntniß nicht durch bloßes reines Denken, oder durch das Denken seines reinen Begriffs, sondern durch reales Denken, durch Denken seiner Idee hervorgebracht hat, so ist die nun so gefundene Methode der sich in und aus Gott begründenden oder progressiv und objectiv fortschreitenden, die Ordnung der Dinge herstellenden Wissenschaft die Einheit des Denkens und der Erfahrung, das objective Erkennen. Nur die vollkommene Erfahrung, die der menschliche Geist in seiner dialektischen (zum Grund aufsteigenden) Selbsterkenntniß gemacht hat, in welcher er alle Momente zur Einheit seiner Idee organisirt hat, — also die vollkommene Erfahrung und das vollkommene Denken der vollkommnen Erfahrung kann die objective Methode, in der Denken und Erfahrung Eins sind, begründen. Ist die Erfahrung der dialektischen Selbsterkenntniß des Geistes entweder nicht zu Ende gekommen, oder hat sich der menschliche Geist in der factisch vollständig hervorgetretenen Erfahrung seiner selbst nicht selbst erkannt, sich in seiner Erfahrung nicht vollkommen zum Selbstbewußtseyn gebracht; so ist auch die objective Methode noch nicht wirklich gefunden.

Das freie Verhältniß Gottes und des menschlichen Geistes in der Immanenz dieses in Gott, dem absoluten Geiste, ist in seiner geistigsten Form Offenbarung. Ist Gott als Gott, d. h. als absoluter Geist erkannt, so ist seine immanente und emanente Äußerung Selbstthat. Die

Manifestation seines Wissens, Wollens und Wirkens als Relation zu sich selbst oder außer sich ist That, und Offenbarung seiner selbst. Denn der absolute Geist erschließt sich auf absolut freie Weise und ist nur durch die absolut freie Äußerung oder Offenbarung seines Wesens, seines Wissens, Wollens und Wirkens, oder durch seine Selbstthat erkennbar. Der menschliche Geist ist nur auf freie Weise in Gott, indem er sich als freie That Gottes erkennt, will und hervorbringt, oder wirkt. Nur indem sein In-Gott-seyn ein frei von ihm gewußtes, gewolltes und hervorgebrachtes, oder gewirktes ist, ist es ein wirklich geistiges oder persönliches, in dem er sich nicht in Gott verliert, sondern in seiner Wahrheit in Gott geistig findet und geistig erhält; es ist eine Vereinigung mit Gott durch die Idee des objectiven Geistes, die dieser als das Ebenbild Gottes in der Immanenz mit dem Urbild durch freies Wissen, Wollen und Thun verwirklicht. Der Geist ist als von Gott gewußt, gewollt und gewirkt, und zwar nicht bloß in seinem Entstehen, sondern auch Bestehen, und seine freie Immanenz in Gott besteht darin, daß er sein Gewußt-, Gewollt- und Gewirktseyn von Gott weiß, will und wirkt, oder daß sein Erkannt-, Gewollt- und Gewirktseyn, als That Gottes, seine Selbstthat ist. Dieses lebendig persönliche Verhältniß Gottes zu dem menschlichen Geiste und dieses zu Gott als freie That des Wissens, Wollens und Wirkens Gottes und des menschlichen Geistes ist Offenbarung. Gott offenbart sich in seinem Erkennen, Wollen und Wirken dem menschlichen Geiste, und dieser realisirt diese Offenbarung und dieses ist seine freie Immanenz in Gott, die so als schöpferische That Gottes seine eigne wird.

Mit der durch die Dialektik des Selbstbewußtseyns vermittelten Immanenz des menschlichen Geistes in Gott

hört die Dialektik als regressive oder zum absoluten Grund aufsteigende Vermittlung des menschlichen Geistes nun auf, und es beginnt die progressive, in und aus dem absoluten Grunde des Selbstbewußtseyns sich vermittlende Dialektik, die Dialektik der objectiven Wirklichkeit selbst, oder die objective Dialektik. Die Nothwendigkeit ihres Fortschritts ist eine freie, aus der freien Willensthat des Geistes hervorgehende und in ihr fortschreitende. Es ist daher keine rein dialektische Nothwendigkeit als solche, sondern eine frei geistige; denn ihr Princip sind jene ewigen freien Mächte, „an denen Himmel und Erde hängt, jene unsterblichen Geister," das Leben im Lebendigen, der Geist in dem Geistigen, die Platon schon Ideen genannt hat, und die Aristoteles in ihrer Tiefe und Wahrheit nicht erfaßt hat. Wie Platon den Himmel auf die Erde gebracht, und ihn allerdings nicht mit ihr vermittlen konnte, und wie er nur diese Vermittlung prophetisch (mythisch) anticipirt hat; so gieng Aristoteles umgekehrt von der Erde zum Himmel, um beide zu vermittlen, ohne jedoch jenen Himmel des Platon zu erreichen: er blieb der Erde, der Innerweltlichkeit Gottes verhaftet, sein Himmel geht ihm in der Erde auf, sein Gott in der Welt.

Was jene beiden Propheten des Heidenthum anticipirt haben, das gieng in der neuen Welt in Erfüllung und kam erst zur Ausführung. Das Christenthum brachte jenen prophetisch verkündeten Himmel Platons wirklich auf die Erde und vereinigte beide wirklich. Diese Vereinigung will die neuere Philosophie frei, als freie That des Geistes vermittlen; sie steigt von der Erde zum Himmel auf, vom menschlichen Selbstbewußtseyn zu Gott, von der Selbstbegründung zur Begründung in und aus Gott; aber sie bleibt, wie Aristoteles, der Innerweltlichkeit verhaftet, sie

verabsolutirte die Natur und den menschlichen Geist, und kam so nicht zum Himmel Platons. Jacobi hatte in tiefsinniger Ahndung dieses schon vollkommen eingesehen. Aber auf seine höchste Spitze wurde diese Richtung durch Hegel und die, auf seinem Grundprincip fußend, sein System rein dialektisch über sich hinaustreiben wollen, durch Weiße und Fichte getrieben. Hiermit ist aber jene zu ihrem Grunde aufsteigende oder regressive Dialektik vollendet und wo sie aufhört, bei dem absoluten Geiste, dem Weltgeiste in seiner höchsten dialektischen Entwicklung, beginnt die Dialektik jener überweltlichen und doch zugleich innerweltlichen ewigen freien Mächte Platons, die nun durch das Aufsteigen von der Erde zum Himmel, von der Selbsterkenntniß zur Gotteserkenntniß und der Erkenntniß des Geistes in und aus Gott gefunden und vermittelt ist. Und so stünden wir in der Zeit wo Platon, nachdem Aristoteles seine Vermittlung gefunden, auch seine Begründung und Vermitlung erhalten muß.

Die ganze neuere Philosophie ist die Dialektik des menschlichen Selbstbewußtseyns, welche die Metaphysik begründen soll. So lange sie die Substanz des Geistes als Natursubstanz auffaßte, war ihr das an sich Wirkliche nur die Natur, und das durch die Freiheit, das praktische Handlen, Wirkliche, die Verwirklichung dieser Natur. Es gab daher nur eine Metaphysik der Natur und der Sitten, als theoretische und praktische Philosophie. Die Critik der reinen Vernunft und die Transcendentalphilosophie waren die Dialektik der reinen Vernunft oder des theoretischen Geistes. Diese Dialektik wurde nun an die Stelle der Metaphysik gesetzt, das Negative zum Positiven gemacht, und damit war die höchste Steigerung des Negativen zum Positiven vollbracht. Das an sich Wirkliche, die Substanz war die Natur, die durch das praktische Handlen wirklich

gewordene Natur ist der Geist. Der logische Begriff dieser theoretischen und praktischen Wirklichkeit, als die logisch-ideelle Einheit jener Wirklichkeit, Naturnothwendigkeit des Geistes, ist die Wissenschaft der Metaphysik geworden.

Da die Dialektik des menschlichen Geistes als Critik der theoretischen und praktischen Vernunft und als Transcendentalphilosophie nur eine logische, keine reale war, so konnte die Metaphysik, welche durch jene Dialektik begründet werden sollte, auch nur die Logik, der logische Begriff des Geistes oder der Wirklichkeit seyn. Daher ist der Inhalt der Metaphysik bis auf die neueste Zeit nur der apriorische Begriff, die reine Vernunft, reines Denken des logischen Begriffs der Wirklichkeit oder des Geistes. Dieses reine Denken und dieser logische Begriff haben nun ihre höchste Steigerung erhalten; sie wurden an sich für alle Realität genommen, die sie selbst schöpferisch erzeugten.

Als nun die Idee des Geistes, der wirklich seyende Geist im Gegensatz zu seinem bloßen logischen Begriff, der Vernunft hervortrat, behielt die Metaphysik diesen reinen Begriff, als reines, apriorisches Denken zum Inhalte, erhielt aber zu seiner Ergänzung die Erfahrung. Aber damit war die Vernunft und Erfahrung in ein äußerliches Verhältniß gesetzt, der Dualismus beider erst ganz offenbar hervorgetreten. Diese Ergänzung durch die Erfahrung geschieht nun so, daß sich die Dialektik der Vernunft in dieser fortsetzt, weil sonst die Erfahrung keine vernunftmäßig fortschreitende Nothwendigkeit hätte oder die Vernunft nicht der Begriff der Wirklichkeit wäre; aber sie verwirklicht nicht sich, sondern die Wirklichkeit. Wenn Vernunft und Erfahrung Eins geworden sind, hört diese Dialektik auf und damit ist die Philosophie zu Ende. Allerdings ist die Dialektik des Selbstbewußtseyns erst zu Ende, wenn sie die Einheit

von Vernunft und Erfahrung im Princip gefunden hat. Aber dann hört nur diese Dialektik des zu seinem Grunde aufsteigenden Selbstbewußtseyns auf, und es beginnt die Philosophie erst als objective, die Ordnung der Dinge, oder die Wirklichkeit in ihrer Einheit und Wahrheit oder Idee herstellende Wissenschaft oder die eigentliche Wissenschaft, es beginnt die Metaphysik.

Die Dialektik ist hier eine objectiv reale, die der Wirklichkeit selbst und zwar in ihrer objectiven Ordnung. Als reales, die Ordnung der Dinge selbst herstellendes Fortschreiten ist ihre Methode keine dialektische als solche; diese ist in ihrer Entwicklung mit den letzten Systemen der Dialektik der menschlichen Selbsterkenntniß völlig zu Ende gekommen. Diese ist ein regressives Fortschreiten von der Erscheinung zum Wesen, jene umgekehrt ein progressives vom Wesen zur Erscheinung, um diese in und aus dem Wesen zu begründen. Die Erkenntniß des Wesens Gottes, der Welt und des Menschen an sich und in seiner Erscheinung und durch sie vermittelten Wirklichkeit ist aber die Metaphysik in ihrer wahren und eigentlichen Bedeutung, welche die neuere Philosophie in ihrem verkehrten Selbstbewußtseyn verkehrt hat. Sie tritt nun in ihr volles Recht, in ihre eigentliche Bedeutung ein. Sie ist vollkommen; d. h. die objective Wirklichkeit selbst geistig oder in und aus ihrer Idee reproducirend, als vollkommene Theorie der Wirklichkeit, wenn Vernunft und Erfahrung im Princip in Einheit getreten sind, oder wenn durch die menschliche Selbsterkenntniß die wahre Gottes- und Welterkenntniß gefunden ist. War daher die Dialektik regressiv vom Selbstbewußtseyn ausgehend, sich durch das Weltbewußtseyn vermittend, und im Gottesbewußtseyn begründend und endigend; so geht die Metaphysik den Gang der Wirklichkeit

selbst, progressiv vom Gottesbewußtseyn aus die Welt vermittlend und begründend und endigt nur, wenn Gottes-, Welt- und Selbstbewußtseyn vollkommen vermittelt und in Einheit getreten sind. Diese Vermittlung wird nun durch Gott vollbracht, und wird objectiv, damit sie eben so vom Menschen auf freie Weise vollbracht, und seine freie That werde. Ist die Ordnung der Dinge, oder das Wesen in der Erscheinung objectiv wirklich geworden, so muß es nun subjectiv wirklich werden. So ist die Metaphysik Metaphysik der Natur, d. h. des Wesens alles Seyns und Lebens an sich und in seiner Erscheinung und Wirklichkeit objectiv, und Metaphysik der Sitten, d. h. der freien Realisirung oder Subjectivirung jener objectiv gewordenen Einheit des Gottes-, Welt- und Selbstbewußtseyns.

Die Metaphysik stellt also das Wesen Gottes, der Welt und des Menschen an sich, in seiner Erscheinung und Wirklichkeit dar, wie es objectiv ist und durch Gott begründet und wirklich wird, dann wie das so von Gott Begründete subjectiv wirklich, d. h. durch den Menschen frei realisirt, That seiner Freiheit wird.

Zweiter Theil.

Objective Selbstbegründung.

Metaphysik.

Die Bewegung des Selbstbewußtseyns zu Gott geht von Gott aus, und durch seine Vermittlung fort, durch fortwärendes Anziehen und Erregen, jede unwahre Stufe zu negiren und über sie hinauszugehen; und der Übergang in die Wahrheit oder Immanenz in Gott ist ein Emporheben des Menschen zu Gott durch Gott. Dieses Emporheben tritt zwar von Stufe zu Stufe seiner ganzen Entwicklung ein, indem es doch nur der letzte absolute Grund des Selbstbewußtseyns, die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott ist, welche den menschlichen Geist zum Aufheben jeder unwahren Stufe erregt. — Da Erregung, Impuls, der unbegreifliche Anstoß diese Anziehung ist, so ist die Dialektik das fortwärende Anziehen des Selbstbewußtseyns durch seinen Grund, und diese Dialektik dauert so lange fort, bis der menschliche Geist in jenen Grund wirklich eingetreten und ihm immanent ist. Die letzte Erhebung in dem Grund ist daher zugleich mit der Aufhebung des abnormen Verhältnißes die Aufhebung der ganzen negati-

ven Dialektik. Das Selbstbewußtseyn ist in die absolute Wahrheit und Wirklichkeit eingegangen, um sie an sich in ihrer ewigen Wesenheit und in und aus dieser die wahre Wesenheit alles Wirklichen überhaupt zu erkennen.

Gott ist der absolut Wirkliche und daher der Grund alles Wirklichen außer ihm. Er ist daher vor allem in seiner ewigen immanenten Selbstoffenbarung und absoluten Immanenz zu erkennen. Denn er ist das Urbild; und Alles außer ihm, das Abbild und Ebenbild desselben, kann also nur in und aus jenem, in der Immanenz desselben erkannt werden. Gott ist aber nur deswegen der absolut wirkliche Geist, weil er das, was er ist, aus, durch und für sich, oder daß sein Wesen dem Inhalt und der Form nach die absolut freie Selbstthat seines Wissens und Wollens ist. Nur dadurch ist er ein moralisches und absolut persönliches Wesen. Er ist also aus sich, der Substanz oder dem Inhalt, durch sich der Form nach, und für sich in der selbst bewußten und gewollten Einheit seines Inhalts und seiner Form. Dieses ist seine absolute Form, seine absolute Immanenz oder Persönlichkeit. Er begründet, vermittelt und vollendet sich selbst auf absolute Weise. Der Grund seiner selbst, die Vermittlung und das Ziel und Ende sind sein eignes Wesen; er ist der sich aus, durch und in sich selbst begründende, vermittlende und vollendende Urgeist; und Alles außer ihm ist nur das Abbild und Ebenbild des sich aus, durch und in sich selbst auf diese Weise ewig verwirklichenden Urgeistes. Alles Wirkliche außer ihm ist daher die abbildliche und ebenbildliche Offenbarung seiner ewig absolut wirklichen Selbstoffenbarung.

Diese ist eine dreifach persönliche, als die absolute Immanenz Gottes. Auf die Selbstoffenbarung Gottes, als dreifach persönliche Einheit oder absolute Persönlichkeit, wurde der menschliche Geist am Ende seiner

Selbsterkenntniß geführt. Daher die Systeme der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott, die mit dem vollendeten Selbsterkenntnißproceß eintrat, Gott als eine dreifache Persönlichkeit erkannten. Denn vermittelt sich Gott als absolute Persönlichkeit absolut aus, durch, in und für sich, so daß durch diese absolute Wirklichkeit alles Wirkliche außer Gott als das Abbild und Ebenbild derselben hervorgeht, so ist dieses nicht anders möglich oder denkbar. In der absoluten dreifach persönlichen Selbstbestimmung als Selbsterkennen, Selbstwollen und Selbstwirken oder Selbstverwirklichung seines Wesens realisirt Gott die Idee seiner selbst, und setzt damit zugleich einen dreifachen Unterschied seiner dreifachen Einheit, den er als absolute Einheit seiner selbst in sich aufhebt, außer sich als dreifach unterschiedene Weltidee, als Abbild und Ebenbild seiner eignen Idee setzt, und sie im Acte der Schöpfung realisirt.

So betrachtet die Metaphysik:

1) Gottes ewige Selbstoffenbarung an und für sich,

2) die durch sie gesetzte Weltidee,

3) die Realisirung derselben (Grundlegung der Welt),

4) die so vermittelte, wirkliche oder existirende Welt.

Diese ist als die Verwirklichung der dreifach unterschiedenen Weltidee nach der mit dem wirklichen Unterschied der dreifach persönlichen absoluten Einheit Gottes gesetzten Bestimmtheit:

1) die Natur,

2) der Geist,

3) der Mensch (der concrete, wirkliche Geist). Der menschliche Geist ist so das vollkommene Ebenbild Gottes.

So ist die Metaphysik:

1) speculative Theologie,

2) speculative Kosmologie,
3) speculative Pneumatologie.

Gottes ewige absolute Selbstoffenbarung.

Speculative Theologie.

Gott ist absoluter Geist als die freie That seines absoluten Wissens, Wollens und Wirkens, oder indem er sein Wesen, seine Idee als die That seines absoluten Wissens, Wollens und Wirkens setzt, oder absolut aus, durch, in und für sich ist. So ist seine Substanz die immanente ewige Selbstbestimmung, Selbstvermittlung und Selbstverwirklichung, absolut aus, durch, in und für sich; und so hebt sie ihre Unmittelbarkeit und Vermittlung in und durch sich selbst auf und ist so absoluter Geist, absolute Persönlichkeit.

Gott ist der absolut Wirkliche. Alles Wirkliche erweist sich als solches dadurch, daß es das, was es durch Gott ist, auch zugleich durch seine eigne Thätigkeit ist, oder daß es sein von Gott Hervorgebrachtseyn selbst hervorbringt. Die Natur bringt sich bewußtlos und unfrei, der Geist mit Bewußtseyn und Freiheit hervor. Er macht sein Geschaffenseyn: Gewollt-, Gewußt- und Gewirktseyn als die That Gottes zu seiner Selbstthat. Gott, als der absolute Wirkliche, will, erkennt und wirkt sich absolut. Er hat keine Voraussetzung, kein Prius, als seinen allesvermögenden, allmächtigen Willen. Sein Wesen ist daher seine absolute Selbstthat. Er ist absolut aus, durch, in und für sich wirklich. Er ist causa sui auf absolute Weise. Das Princip der Wirklichkeit ist der Wille. Das Princip der Selbstverwirklichung Gottes ist der sich selbst bestimmende absolute Wille. Er ist das übersetzende Princip, das sein Seyn oder Wesen frei setzt, sich so verwirklicht, und absolut freier Wille wird. Als bloß substanzieller Wille ist er nur seyn-

könnender Wille, Princip, Macht der Selbstbestimmung, der sich als wirklich seyender Wille setzt, seine Macht, zu seyn, äußert, und sich durch seine seyende Wirklichkeit zum an und für sich seyenden Geist bestimmt, und so actuell überseyender Wille, verwirklichte Macht der Selbstbestimmung, absolut freier Geist ist. Gott ist, als Subject des Seyns, der Seynkönnende, der sein Seyn als seine Selbstthat setzt, seyender wird, und sich in und durch sein Seyn bestimmt und sich so verwirklicht, absolut freie Selbstthat, an und für sich seyender Geist ist. So ist Gott aus, durch, in und für sich, oder er ist der sich selbst begründende, vermittlende und vollendende Urgeist.

Der sich selbst begründende, aus sich selber seyende, und der sich selbst vermittelnde, durch sich seyende, und der sich vollendende, in und für sich absolut wirklich seyende Urgeist ist in dieser dreifachen Selbstbestimmung nur er selbst, so daß er als diese dreifache selbstunterscheidende Selbstbestimmung dreifach persönlicher Urgeist ist.

Die abstracte Form der Selbstbestimmung und des Selbstbewußtseyns Gottes ist der reine Begriff seines realen Wesens, als die nicht nicht zu denkende, schlechthin nothwendige Form desselben. Die sich in jenem realen Wesen von selbst verstehende, negative oder apriorische Form desselben ist daher in ihm aufgehoben. Da der logische Begriff des absolut wirklichen Geistes nur seine reine Form ist, so ist der Unterschied der Form und des Inhalts hier nicht vorhanden, weil der Inhalt nur die reine Form selbst ist, welche gedacht oder vermittelt wird.

Die objectiv-reale Selbstverwirklichung Gottes ist die Selbstverwirklichung des objectiv realen Wesens Gottes, in der Gott sich nicht bloß in seinem logischen Begriff, sondern in seiner realen Wesenheit will, erkennt und wirkt, und sich

in seiner Selbstthat objectiv wird, ihm sein Selbstwollen, Selbstwissen und Selbstwirken eben so subjectiv, wie objectiv wird, so daß er in demselben eben so sehr in sich selbst zurückkehrt, als er es objectiv macht und sich so absolut verwirklicht.

Die durch die absolute Selbstoffenbarung Gottes bedingte Weltoffenbarung.

Speculative Kosmologie und Pneumatologie.

In der absoluten Selbstverwirklichung Gottes ist nun alles Wirkliche außer ihm begründet. Indem Gott seine Idee absolut realisirt, so geht aus seiner Idee die Idee der Welt als das Abbild und Ebenbild derselben hervor, die er nun frei realisirt, und so die wirkliche Welt als freie That oder als Schöpfung hervorbringt.

Die speculative Kosmologie enthält also

1) die Idee der Welt,

2) die Realisirung der Weltidee, oder den kosmogonischen Proceß, die Grundlegung der Welt,

3) die aus dem kosmogonischen Proceß hervorgehende wirkliche Welt.

Die wirkliche Welt als das verwirklichte Abbild und Ebenbild der Idee Gottes ist nach Gottes dreifacher immanenten Selbstoffenbarung:

1) die natürliche,
2) die rein geistige,
3) die concret geistige Welt, oder
   1) die Natur,
   2) der Geist,
   3) der Mensch, als concreter Geist.

Natur- und Geistesphilosophie.

Der Mensch ist die Einheit der natürlichen und rein geistigen Welt, der Natur und des Geistes und daher als concreter Geist das vollkommene Ebenbild Gottes. Als

die Einheit der Natur und des Geistes oder als das concrete, vollkommene Ebenbild Gottes ist er

1) Leib,
2) Seele,
3) Geist.

Der menschliche Geist in seinem ursprünglichen Verhältniß.

Das ursprüngliche Verhältniß des Menschen

1) zu sich selbst,
2) zur Welt,
3) zu Gott.

Alles Wirkliche wirkt das, was es durch Gott ist, durch seine Selbstthätigkeit, bringt sein Wesen selbst hervor: Gott auf absolute, die Natur auf bewußtlose, der Geist mit freier Selbstbestimmung und freien Selbstbewußtseyn. Der menschliche Geist soll sein Verhältniß zur Welt, sich selbst und Gott durch freie Selbstbestimmung hervorbringen. Er hat aber als Geschöpf sein Wesen nicht von sich selber, sondern von Gott. Der Mensch ist an sich oder seinem geschaffenen Wesen nach Geist; er hat sein Wesen zur Voraussetzung seiner freien Selbstverwirklichung, oder seines Sichselbstsetzens. Was er an sich, aus und durch Gott ist, das soll er aus, durch und für sich werden. Das Princip seiner freien Selbstverwirklichung ist der Wille, der sich zu dem, was er an sich ist, bestimmen soll. An sich ist er unmittelbarer, substanzieller Wille, die Macht der Selbstbestimmung, der seynkönnende Wille. Dieser tritt in die Selbstvermittlung, wird actueller, sich selbst setzender, bestimmender Wille, wird seine Selbstthat. Er hat die Macht, sich in und aus Gott oder außer der Immanenz Gottes zu verwirklichen. Er tritt durch seine Urthat aus der Immanenz mit Gott. Damit tritt er in ein abnormes

Verhältniß zur Natur, zu sich selbst und zu Gott, er verkehrt sein ursprüngliches Verhältniß. Diese Verkehrung ist das Böse.

Der menschliche Geist in seinem zeitlichen Verhältniß.

So ist der Mensch aus der Immanenz in Gott getreten, und damit ist auch die Natur aus der Immanenz im menschlichen Geiste getreten. In der ursprünglichen Immanenz in Gott war ihm auch die Natur immanent. Da nun der menschliche Geist aus der Immanenz in Gott getreten ist, so ist er in sich selbst entzweit, die Einheit seiner Principien ist aufgehoben. Damit sind Leib, Seele und Geist in ein abnormes, sich ausschließendes, negirendes Verhältniß getreten. Es zeigt sich nun die Verkehrung der Principien des menschlichen Wesens und das abnorme Verhältniß des menschlichen Geistes zur Natur, zu sich selber, und zu Gott. Dieser Widerspruch des menschlichen Wesens kann nicht bestehen, er muß wieder aufgehoben werden. Dieses Sollen ist dem menschlichen Geiste immanent. Der menschliche Geist hat den unauslöschlichen Trieb, ihn wieder aufzuheben. Er steht mit Gott in einem realen, nicht bloß abstracten, theoretischen Verhältniß. Er kann die Einheit mit sich selbst, mit Gott und der Welt durch die Verkehrung seiner Principien verkehren, aber nicht absolut, oder objectiv auflösen.

Durch die Aufhebung der Immanenz des Menschen in Gott ist diese jetzige zeitliche Welt entstanden. Hier ist nun die Vermittlung, Offenbarung Gottes im Menschen und die Relation des Menschen zu Gott und der Welt in seinem Erkennen, Wollen und Wirken keine centrale, sondern eine äußere, durch die verkehrten Principien des menschlichen Wesens vermittelte. Diese Verkehrung ist eben durch die Aufhebung der Immanenz des Menschen mit Gott eingetreten. Das dadurch abnorme

Verhältniß des Menschen zu sich selbst, zu Gott und der Welt ist nur durch die Wiederherstellung der wahren Einheit der Principien des Menschen möglich und diese Einheit wird nur durch Negirung, Aufhebung dieser verkehrten Principien von Stufe zu Stufe hervorgebracht. Der Vermittlungsproceß des menschlichen Wesens ist daher kein normaler, weil er durch die Aufhebung der verkehrten Principien die Wahrheit derselben und damit das wahre Verhältniß zu Gott und der Welt wiederherstellt. Das Böse ist die Verkehrung der Principien des menschlichen Wesens. Aber in dieser Verkehrung ist die Einheit nicht absolut aufgehoben, sondern eben nur verkehrt. Sie ist das Positive in dieser Verkehrung, das nicht aufgehoben werden kann, ohne das menschliche Wesen zu vernichten. Es ist die Immanenz des Menschen in Gott, die im Bösen nicht objectiv, sondern nur subjectiv aufgehoben ist. Das reale Verhältniß des Menschen zu Gott ist an sich unauflösbar, nur im Menschen verkehrt es sich, und bringt mit dem verkehrten Selbstbewußtseyn ein verkehrtes Gottes- und Weltbewußtseyn hervor. Daher ist die Integrität des objectiven Verhältnisses, oder die Immanenz des Menschen in Gott seiner objectiven Seite nach die Macht, welche in der Verkehrung fortwirkt, diese und den damit eingetretenen Widerspruch des menschlichen Geistes zur Offenbarung bringt, also die Offenbarung und die Aufhebung, Negirung derselben. Aber diese Offenbarung und lebendige, reale Vermittlung der Einheit der Principien des Menschen ist jetzt keine centrale mehr, sondern eine äußere, weil die Principien außer ihrer Einheit und damit verkehrt sind. Der ganze nun jetzt eintretende Wiederherstellungsproceß des wahren Verhältnisses ist kein normal fortschreitender, sondern ein abnormer, eben weil er durch Negation der

Verkehrung von Stufe zu Stufe vermittelt ist. Die wahre Einheit ist die Einheit derselben Principien, die in ihrer Verkehrung eine falsche Einheit sind. Die in der Verkehrung objectiv fortbestehende Einheit ist die Protestation gegen diese Verkehrung und daher die zur Umkehrung oder Wiederherstellung forttreibende Macht; es ist das reale immanente Verhältniß des Menschen mit Gott, als fortwährende Offenbarung desselben im menschlichen Geiste, und das Innewerden derselben von Seiten des Menschen in seinem abnormen oder normalen Erkennen, Wollen und Wirken, oder die lebendig reale Relation des Menschen zu Gott in seinem normalen und abnormen Lebensverhältniß.

Die Begründung, Vermittlung und Vollendung des Menschen ist gemeinsame That Gottes und des Menschen.

Der Mensch ist durch die natürliche Welt vermittelt, und hat sie zur Voraussetzung. Aber sie ist in seinem Wesen aufgehoben. In der Einheit seiner Principien ist die Natur dem Geist immanent, also in der Immanenz des menschlichen Geistes aufgehoben. Hebt aber der Mensch seine Immanenz in Gott, und damit auch die Einheit und Immanenz seiner Principien auf, so tritt hiermit auch die Natur aus der Immanenz im menschlichen Geiste. Darin besteht eben die Verkehrung der Principien, daß das, was nur in der Einheit seyn und wirken soll, nur für sich ausschließlich und ausschließend hervortritt, und da die Einheit an ihm haftet, sie verkehrt und eine verkehrte Einheit bildet. Es müssen also alle die durch die Verkehrung der Principien möglichen verkehrten Einheiten, die sich verwirklichen, aufgehoben werden, wenn sich die wahre Einheit verwirklichen soll oder die wahre Einheit muß sich durch die Aufhebung der falschen verwirklichen.

Die Principien des menschlichen Wesens sind das natürliche Wesen, der Leib, die Seele und der Geist. Der Leib ist die natürliche Einheit der natürlichen Welt, diese ist im Leibe auf natürliche Weise, im Geiste aber auf freie, selbstbewußte Weise aufgehoben oder immanent; die Seele verwirklicht ihre Substanz im Geist, der die objective Einheit des Leibes und der Seele, der Natur und des subjectiven Geistes ist. So ist er aber der Geist der Menschheit, der allgemeine, nicht der einzelne, subjective Geist.

In der Verkehrung der Principien des menschlichen Wesens entsteht einerseits ein Dualismus der Natur und des Geistes, andrerseits ein Dualismus des Denkens und Seyns, (der Idee), Subjects und Objects und endlich des Erkennens, Wollens und Wirkens. So muß also zunächst die Natur, das Außersichseyn des Geistes, dann der Dualismus des Denkens und Seyns, des Subjects und Objects, und des Erkennens, Wollens und Wirkens aufgehoben werden. Damit wird zugleich der Dualismus mit der Welt und mit Gott aufgehoben, weil das Verhältniß des Menschen zu sich selbst sein Verhältniß zu Gott und der Welt bestimmt.

Die göttliche Immanenz ist die Macht im Menschen, welche ihn sollicitirt, erregt oder fortwährend anzieht, zu seinem Grund zieht. (Es ist dieses das tiefste Mysterium der Liebe Gottes, welche sich im Menschen fort und fort offenbart und ihn anzieht.) Da die Wiederherstellung des wahren Verhältnisses aber durch die Aufhebung des abnormen, der verkehrten Principien des menschlichen Geistes von Stufe zu Stufe vermittelt ist; so ist also das wahre Verhältniß des Leibes, der Seele und des Geistes und das wahre Verhältniß des Menschen zur Welt, zu sich selbst, und zu Gott im Erkennen, Wollen und Thun wiederherzustellen.

Der menschliche Geist ist durch die Verkehrung seiner Principien der Natur verhaftet, und in ihr entäußert. Diese Entäußerung muß er nun aufheben; er muß aus dem natürlichen Daseyn und Leben in sich selbst zurückkehren und sich von ihm befreien; er muß sich seine eigne Natur produciren, und so über die Natur erheben. Die Natur ist ihm äußere Objectivität, das äußerlich räumliche und zeitliche Daseyn. Er geht aus diesem sinnlichen Daseyn, in das der Geist versenkt ist, in dem er sein Leben und Weben hat, in sich selbst, in seine Subjectivität zurück, erfaßt sich in sich selbst und verinnert in derselben seine sinnliche Äußerlichkeit. Das bloß leibliche Daseyn geht in das seelische über, und dieses vermittelt sich zum Geiste, der in Gott zurückgeht um sich in, aus und durch Gott zu vermittlen, und sein Verhältniß zu sich selbst, und zur Welt in seinem Erkennen, Wollen und Thun durch die Herstellung seines wahren Verhältnisses zu Gott wiederherzustellen. So geht also der menschliche Geist aus seinem natürlichen Daseyn, als seinem Außersichseyn in sich selbst zurück, hebt dasselbe auf, und erfaßt sich als subjectiver Geist, wird objectiver Geist, und geht in den absoluten Geist zurück, um sich in und aus ihm zu begründen, und wiederherzustellen. Daraus ergiebt sich:

1) die Anthropologie,
2) die Psychologie,
3) die Religionsphilosohie.

Der menschliche Geist geht aus seiner Entäußerung in das natürliche Daseyn in sich selbst zurück, in seine unmittelbare Innerlichkeit und reflectirt sich in sich selbst, erfaßt sich als unmittelbare substanzielle Einheit und einfache Sichselbstgleichheit. Dieses ist das Gefühl, als die substanzielle Grundlage des Geistes. Das Gefühl ist der substan-

zielle Wille des Geistes, der an sich Trieb (inneres Wallen) zur Realisirung seiner Substanz, zur Freiheit ist; aber ein noch nicht nach außen gerichteter, sondern rein innerlich bleibender, ein rein immanenter Wille; ein Wille, der mit seiner Substanz noch unmittelbar Eins ist. Das Verhältniß des Subjects und Objects, Denkens und Seyns, des Erkennens und Wollens ist im Gefühl daher in unmittelbarer Einheit. Das Gefühl ist: 1) sinnliches 2) religiöses 3) moralisches 4) ästhetisches Gefühl.

Das Gefühl als unmittelbarer, in sich selbst noch ruhender oder reflectirter Wille und als unmittelbares Selbstbewußtseyn hebt seine Unmittelbarkeit auf und tritt in die Differenz. Es tritt der Gegensatz des Subjects und Objects, Denkens und Seyns, Wissens und Wollens hervor. Das Gefühl geht durch die Reflexion nach außen, in die Vorstellung über und geht durch die Einbildung, durch Gedächtniß und Erinnerung u. s. w. zum Denken fort, und gelangt im Begriffe zur formellen Einheit des Innern und Äußern, des Gefühls und der Vorstellung; es gelangt zum reinen Selbstbewußtseyn, zum reinen Selbstbegriff. Er ist an sich ebenfalls das rein Unmittelbare aller Vermittlung, das rein formell Unmittelbare, wie das Gefühl das rein substanziell Unmittelbare des Geistes ist; er ist die formelle Grundlage alles Denkens und Erkennens, in welchem der Unterschied des Innern und Äußern, des Inhalts und der Form, des Subjects und Objects, des Denkens und Seyns aufgehoben ist. Der Geist ist die Einheit der Substanz und des Begriffs. Das substanzielle und formelle Wesen des Geistes ist die Idee des Geistes, die verwirklicht werden soll. Der Geist verwirklicht nun nach seinen eignen Selbstbestimmungsformen, Gefühl, Vorstellung, Begriffe rc. seine reale Wesenheit, und

wird reales Selbstbewußtseyn, und zwar 1) subjectiv-, 2) objectiv-, 3) absolut-reales.

Im subjectiv realen Selbstbewußtseyn tritt der Begriff und die Substanz des Geistes als Gegensatz hervor, im objectiv realen Selbstbewußtseyn hebt sich dieser Gegensatz auf, und vermittelt sich, das verständige Selbstbewußtseyn wird vernünftiges. Dieses ist die Einheit des Begriffs und der Anschauung. Diese Einheit ist zunächst unmittelbar, dann tritt sie in Vermittlung, substanzielle und formelle Vernunft. Die anschauende und sich selbst denkende Vernunft; intellectuelle Anschauung, objectiv realer Vernunftbegriff, Idee.

Die substanzielle und formelle objective Vernunft geht in ihre Einheit und Wahrheit zurück, in den objectiven Geist, der sich in ihr selbst vernimmt und begreift. Er ist die Einheit der Vernunft und Freiheit. Der objective Geist soll nun diese Einheit verwirklichen, soll seinen objectiven Begriff und seine Idee nun realisiren, soll seine Idee durch seine Freiheit und damit die Einheit der Vernunft und Freiheit verwirklichen.

Aber hier zeigt sich seine Selbstentzweiung, und der Widerspruch zwischen Vernunft und Freiheit, zwischen seiner Idee, oder dem, was er seyn soll, und seinem Gewordenseyn, oder dem, was er ist, es zeigt sich die Entzweiung mit seiner Idee. Dieses Sollen kann er in und aus sich nicht zum Seyn bringen, er kann das, was er seyn soll, nicht aus und durch sich werden; denn er kann den Widerspruch mit seiner Idee nicht allein aus und durch sich selbst aufheben. Denn er ist außer der Immanenz in Gott, und nur in der Verbindung und Vereinigung mit Gott vermag er seine Idee zu realisiren. So wird er also über sich hinaus zu Gott getrieben; in dem wahren Verhältniß zu Gott

kann er nur sein wahres Verhältniß zu sich selbst und zur Welt finden, und frei realisiren. In dem abnormen Verhältniß zu Gott ist er unfrei in seinem Erkennen, Wollen und Thun und in einem abnormen Verhältniß zu sich selbst und zur Welt. Soll dieses Letzte aufgehoben werden, so muß das Erste vor Allem aufgehoben werden. Dieses kann aber nur durch göttliche Vermittlung geschehen. So wie also der subjective Geist nur durch göttliche Vermittlung und zwar nur durch abnorme Entwicklung zu seiner Idee gelangen konnte, so kann der objective Geist, der aus dieser Vermittlung hervorgieng, ebenfalls nur durch göttliche Vermittlung seine Idee realisiren. Die Entzweiung mit dieser muß nun vor Allem aufgehoben werden, und er wieder in sein wahres Verhältniß versetzt werden, damit er dieses frei realisiren kann. Der Wiederherstellungsproceß des objectiven Geistes durch göttliche Vermittlung ist ein religiöser und die Wissenschaft desselben ist Religionsphilosophie.

Der objective Geist ist nicht mehr der Geist des Individuums, sondern der Geist der Völker und der Einheit derselben, der Menschheit. Seine Thaten haben welthistorische Wirklichkeit. Seine Sphäre ist die Welt und seine Thaten sind weltgeschichtliche Thaten.

Der objective Geist ist so der allgemeine Geist, der Geist der Menschheit, der seine Besonderheit und Concretheit an den Völkern und Individuen hat. Der subjective Geist ist an sich oder seinem Wesen nach allgemeiner oder objectiver Geist, als solchen hat er sich in seiner Entwicklung erkannt, und ist als Geist der Menschheit hervorgetreten. Aber weil der individuelle oder subjective Geist an sich Geist der Menschheit ist, so ist dieser durch dieselben Principien vermittelt, und diese sind in ihm eben so verkehrt,

wie beim subjectiven Geiste. Er kann daher sein wahres Verhältniß auch nur durch Aufhebung und Negirung seiner verkehrten Principien wiederherstellen. Da nun aber diese Herstellung nur durch die Herstellung seines wahren Verhältnisses zu Gott vermittelt ist, so ist der Proceß der Religion durch die Aufhebung dieser verkehrten Principien vermittelt. Dieser Proceß ist aber, als Proceß der Menschheit, ein objectiv geschichtlicher, ein Weltproceß, weil der Geist der Menschheit Weltgeist ist.

Es beginnt also das Reich der Geschichte der jetzigen Welt, dieses Aeon's, dieses jetzigen zeiträumlichen Daseyns, welches die Vermittlung der ewigen Welt ist, die durch das jetzige zeitliche Daseyn wirklich werden soll.

Der Fortgang dieser zeitlichen Entwicklung, ihre Methode, die Stufen und die Epochen dieser zeitlichen Weltentwicklung sind bedingt von den Principien des menschlichen Wesens, die sich nur durch Aufhebung aller, durch ihre Verkehrung wirklich gewordenen, falschen Einheiten verwirklichen.

Wie der subjective Geist außer sich, in die Natur veräußert, versenkt ist, und er nur aus dieser Veräußerung in sich selbst zurückkehrt, seine Leiblichkeit zum Organ seiner Selbstverwirklichung macht; so ist auch der objective Geist durch die Verkehrung seiner Principien in die äußere oder natürliche Welt entäußert. Diese Entäußerung kann er nur dadurch aufheben, daß er sich darin selbst seiner Naturbestimmtheit nach producirt und sie so aufhebt. Der objective Geist ist durch die ganze Naturschöpfung oder natürliche Welt vermittelt, sie ist die Voraussetzung seiner selbst, er ist die Einheit und Wahrheit derselben. In ihm ist ursprünglich die natürliche Welt in seinem Wesen so gesetzt, oder an sich aufgehoben,

er soll sie aber durch freies Wissen und Wollen aufheben. Da er aber aus der Immanenz mit Gott trat, so trat auch die Natur aus der Immanenz im Geiste, und trat als Weltdualismus, oder äußere Objectivität ihm gegenüber. Daher muß er sie jetzt in dem jetzigen zeitlichen Daseyn aufheben; und dieses ist die Bedingung seiner Selbstbefreiung. Da nun aber der Geist sein wahres Verhältniß zu sich selbst und der Welt in seinem wahren Verhältniß zu Gott, also nur in und aus Gott finden kann, die Principien Gottes aber in seinem verkehrten Verhältniß zu Gott als der Reflex seiner eignen verkehrten Principien ihm verkehrt erscheinen, so erhält er, so lange er noch in der Verkehrung seines Wesens ist, eine falsche Gottheit an der Stelle des wahren Gottes. In der Herrschaft seines Naturprincips über die geistigen, wo er in die natürliche Welt entäußert ist, ist seine Gottheit nur Naturgottheit, keine überweltliche, supranaturale Gottheit. Vergötterung der natürlichen Welt, Polytheismus, Theogonie in und aus der natürlichen Welt, natürliche Theogonie.

Wenn sich nun der menschliche Geist durch Aufhebung der natürlichen Welt, durch Producirung seines natürlichen Wesens in derselben im Gegensatz zu dieser natürlichen Welt in sich selbst erfaßt nach seinem zweiten Princip, dem Princip der substanziellen Subjectivität, so ist ihm Gott überweltliche substanzielle Subjectivität, welche die natürliche Welt nicht durch Offenbarung seiner Substanz wirklich aufgehoben hat, sondern noch neben sich bestehen läßt: substanzieller Monotheismus im Gegensatz des Polytheismus.

Die substanzielle überweltliche Subjectivität verwirklicht sich als concreter Monotheismus, hebt die natürliche Welt auf, und offenbart die geistige Welt, welcher

die natürliche immanent ist: das Wesen des objectiven Geistes als die Einheit der natürlichen und geistigen Welt, der natürlichen Objectivität und Subjectivität, der Natur, der Seele und des Geistes.

So ist der objective Geist in und aus Gott wiederhergestellt, aber erst unmittelbar in seinem Princip, so daß er sich frei verwirklichen kann und muß. Er hat in seinem wahren Verhältniß zu Gott in und aus Gott sein wahres Verhältniß zu sich selbst und der Welt wiedererlangt, damit er es nun frei realisire. Er ist in den absoluten Geist zurückgegangen und hat in der Immanenz in demselben seine Einheit und Wahrheit gefunden. In der Offenbarung und Wirklichkeit des absoluten Geistes ist er sich selbst als objectiver Geist offenbar und wirklich geworden. Jetzt treten ihm die Principien des Wesens Gottes in ihrer absoluten Einheit und Wahrheit in Wirklichkeit.

Gott als absoluter Geist ist dreipersönliche Einheit, als die absolute, sich selbst und die Welt begründende, vermittlende und vollende Einheit, Vater, Sohn und Geist, als Gott aus sich und Alles außer ihm aus ihm; Gott durch sich, und Alles außer ihm durch ihn; und Gott in und für sich, und Alles außer ihm in und für ihn.

Dieses ist die absolute Form der Religion, in welcher das Wesen derselben zur Wirklichkeit kommt, die wirklich gewordene Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die absolute Religion, das Christenthum.

Die Religion des Heidenthums ist Polytheismus, die Religion des Judenthums substanzieller Monotheismus, die Religion des Christenthums concreter Monotheismus.

Nachdem sich der Naturproceß, der ursprünglich im Wesen des Menschen aufgehoben war, in der Mythologie in allen Momenten im Bewußtseyn der Menschheit wiederholt und so den natürlichen Menschen am Ende desselben hervorgebracht, den übernatürlichen aber als Jenseits hat; trat jene überweltliche substanzielle Subjectivität, welche als solche jener natürlichen, Gott entfremdeten Welt, jener Göttervielheit gegenüber stand, in die Wirklichkeit, hob den bloß natürlichen Menschen auf, und erhob ihn in seine übernatürliche Wesenheit, stellte seine Einheit und Wahrheit wieder her.

Die bloßen Naturgötter, vergötterte Menschen, der in den Naturproceß entäußerte, außer sich seyende menschliche Geist einerseits, und der abstracte übernatürliche und überweltliche, nicht als Mensch in der Welt offenbare Gott, und der bloß substanzielle, nicht wirkliche menschliche Geist, treten nun in Einheit, indem Gott menschliche Natur annimmt und dem Menschen göttliche Natur verleiht; Gott den natürlichen Menschen wirklich annimmt, und ihn in die göttliche Natur, in sein urbildliches Wesen erhebt und mit sich vereint. Die göttliche und menschliche Natur treten in Einheit, und erscheinen in Einer Persönlichkeit, dem Gottmenschen, Jesus Christus objectiv real verwirklicht.

Christus ist die Offenbarung Gottes als die reale Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, und damit die Offenbarung der Einheit des natürlichen oder äußern und des bloß innern, an sich seyenden, abstract oder substanziell geistigen Menschen, die Einheit dieser natürlichen Objectivität und der übernatürlichen aber bloß substanziellen oder innern Subjectivität: der objective menschliche Geist.

Es ist die Offenbarung der Einheit des ob-

jectiven und absoluten Geistes, die wiederhergestellte Immanenz jenes in diesem. So ist das Wesen der Religion als welthistorische Thatsache wirklich geworden.

Die Offenbarung ist welthistorische That, weltgeschichtliche Wirklichkeit geworden. Die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott als lebendige, frei geistige Einheit beider, oder als Offenbarung im philosophischen Sinn, womit die Dialektik des Selbstbewußtseyns geendigt und die objective oder metaphysische Begründung in und aus Gott begonnen hat, ist welthistorische That, positive Offenbarung geworden. Philosophie und Theologie haben ihren Einheitspunkt gefunden. Speculation und Erfahrung, Vernunft und Offenbarung haben in der höchsten Thatsache der Weltgeschichte ihre Einheit erreicht.

In dem sich dem Menschen als geschichtliche Thatsache als absoluten Geist offenbarenden Gott ist sich der menschliche Geist in geschichtlicher Wirklichkeit selbst offenbar, so daß er in dieser Offenbarung nur die Offenbarung seines wahren Wesens in der Einheit mit Gott als geschichtliche Weltthatsache erkennt.

Der objective Geist ist mit dem absoluten Geiste in Immanenz getreten: dieses war das Resultat der Dialektik des Selbstbewußtseyns im ersten Theil; diese Einheit ist nun welthistorische That geworden, hat welthistorische Wirklichkeit erhalten. Dieses ist das Resultat der Metaphysik als Begründung in und aus Gott als des zweiten Theils, der mit dieser Wirklichkeit sein Ende erreicht hat.

Der höchste Punkt der Speculation, der Selbsterkenntniß des menschlichen Geistes, die Immanenz des menschlichen Geistes in Gott als Thatsache und Offenbarung, als Resultat

des ersten Theils, ist nun die höchste Erfahrungsthatsache, positive, weltgeschichtliche Offenbarung geworden. Die Offenbarung Gottes hat sich objectiv verwirklicht und vollendet.

In ihr concentrirt sich nun die ganze Menschheitsgeschichte, der ganze Inbegriff der welthistorischen Erfahrungen der Menschheit; sie erklärt die Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, ist der welthistorische Eintritt der Ewigkeit in die Zeit, und die Erklärung aller Zeiten, der Aufschluß aller welthistorischen Thatsachen und Erfahrungen; mit Einem Worte: die weltgeschischtlich objectiv wirkliche Offenbarung der Menschheitsidee in all ihren Momenten.

Diese so wirklich gewordene Immanenz des Menschen in Gott ist die welthistorisch wirkliche Herrschaft Gottes in der Welt, das in die Zeit eingetretene und darin wirlich gewordene Reich Gottes in der Welt.

Dieses Reich, als das Reich des absoluten Geistes, ist nach der wahren, dreifach persönlichen Vermittlung desselben; die nun offenbar wird:

1) das Reich des Vaters, welcher Alles begründet, aus dem Alles ist.

Die Offenbarung des Vaters ist:

a) die Schöpfung,

b) die Erhaltung,

c) die Vorsehung.

Die Vorsehung wird vollkommen real im Sohne. Diese Realität ist:

2) das Reich des Sohnes, welcher Alles vermittelt, durch den Alles ist. Er ist die Enthüllung und Offenbarung aller Rathschlüsse und Wege Gottes, die vom Vater ausgehen oder im Vater begründet sind. Er ist die

Erfüllung der Prophezie; denn in ihm ist die absolute Wahrheit offenbar geworden. Er ist:

1) der Prophet der Propheten. Die Lehren und Thaten Jesu

2) der ewige Hohepriester, durch welchen eine ewige Versöhnung der Welt mit Gott objectiv vollbracht ist. Der Tod Jesu.

3) Der König oder das Haupt des ewigen Reiches Gottes. Die Erhöhung und Verherrlichung Jesu.

Diese dreifache Vermittlung ist die Offenbarung des Sohnes, oder die Verwirklichung des Reichs des Sohnes.

Indem Christus durch seinen Tod die Welt mit Gott versöhnt und damit seine Entäußerung, Knechtsgestalt den Culminationspunkt erreicht hat; ist in dieser Versöhnung der Welt mit Gott die Immanenz der Welt in Gott wiederhergestellt, und Christus ist nun die Substanz, der Mittelpunkt (das Haupt, der König), das Leben der Welt geworden. Dieses ist die Erhöhung und Verherrlichung Christi.

Mit dieser beginnt denn:

3) das Reich des Geistes, welcher Alles vollendet, zu oder für den Alles ist, welcher der Zweck, das Ziel und Ende der Vermittlug des Sohnes ist, oder der sie ausführt, realisirt.

Er führt die Vermittlung Christi aus, briugt das Leben, die Substanz der Welt, die Immanenz der Welt in Gott, dem Wesen nach, zur objectiven Wirklichkeit, er verwirklicht sie und zwar in der Kirche, die als sein Leib seine sinnlich wahrnehmbare Erscheinung, seine sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit ist.

Zu ihr hat sich der sinnkich wahrnehmbare Leib Christi seiner irdischen Erscheinung erweitert. Die Kirche tritt

daher mit der Erscheinung des Geistes Christi in das objective Daseyn, als seine leibliche Offenbarung. In ihr führt er die Lehren und Thaten, den Tod und die Verherrlichung Christi aus und bringt sie zur objectiven Wirklichkeit in der Welt und zwar:

a) die Lehren und Thaten Christi in dem Lehramte, in dem lebendigen Worte und den es in die Welt einführenden Thaten. Das Symbol der Kirche als stehende Verkündung der offenbaren Wahrheit.

b) den Tod Christi in den Sacramenten, als das Leben in und aus der Wahrheit, oder die Wahrheit als Leben; der unmittelbare Lebensproceß der Wahrheit, als die Ausführung und fortwärende Realisirung des Todes Jesu und der damit vollbrachten Einheit der Welt mit Gott in der Menschheit, und der daraus entstehende Cultus.

c) die Verherrlichung Christi in der Herrschaft und der Regirung der Kirche in der Welt; und in der zur freien That gewordnen Einheit der Menschheit mit Gott, in dem als sittliche That objectiv wirklich gewordenen Reiche Gottes als sittlichen Weltreiche.

Christus hat durch seine Lehren, Thaten und seinen Tod die Immanenz der Menschheit mit Gott vermittelt, und ist, als die im Princip objectiv wirklich gewordene Immanenz der Welt in Gott die Wiederherstellung der Herrschaft Gottes in der Welt oder des Reiches Gottes, und ist so selbst seinem Wesen nach die Herrlichkeit des Reichs Gottes. Daher erhebt sich Christus ins Reich der Herrlichkeit, und ist als die Immanenz der Menschheit mit Gott das Reich der Herrlichkeit selbst. Diese dem Princip nach wirklich gewordene Immanenz der Welt in Gott soll

nun aber freie That der Menschheit, und so durch dieselbe verwirklicht werden.

Das Reich des Geistes ist nun die Verwirklichung dieser Immanenz und Herrlichkeit in der Welt und Menschheit. Es führt die Lehren, Thaten und den Tod Jesu in der Kirche durch das Lehramt, die Sacramente, den Cult und die Regierung der Kirche an der Menschheit aus. Die in den Lehren, in dem Leben, im Symbol, in den Sacramenten, dem Culte und der Regierung der Kirche in der Weltgemeinde oder Kirche verwirklichte oder offenbar gewordene Immanenz und Herrlichkeit oder das Reich Christi offenbart und verwirklicht sich nun als sittliche That der Menschheit in der Welt in allen Zeiten und Sphären der Welt. Dieses ist die Offenbarung der in der Immanenz der Menschheit in Gott offenbar gewordenen Idee der Menschheit als freie That, als sittliches Reich Gottes. Dieses ist das Reich des Geistes als die in den Thaten der Menschheit wirklich gewordene Herrlichkeit des Reichs des Sohnes, oder die Ausführung, Realisirung desselben als Reich des Geistes.

Das Reich Gottes realisirt sich nun in der sichtbar erscheinenden Weltgemeinde, oder Gemeinde der Menschheit, realisirt sich nun in der Welt, in allen Sphären des Lebens, an allen Völkern und Weltreichen, wie an allen Individuen in seinem ganzen Wesen und bringt so die durch Christus offenbar gewordene Idee der Menschheit in und durch den Geist Christi durch freie That des menschlichen Geistes hervor.

Der objective Geist oder der Geist der Menschheit ist vermittelt durch die Völker, und diese durch die Individuen; er hat als allgemeiner Geist seine Besonderung an den Völkern, und diese verwirklichen sich in den einzelnen Individuen. Die Einheit der Völker und Individuen ist die Menschheit. Die Entzweiung der Menschheit in ihrer Be-

sonderheit, die Entfremdung unter sich und ihrer Idee hat die Religionsphilosophie aus ihrem Grunde zu erklären; denn die Einheit der Menschheit in den Völkern und Individuen besteht in ihrer Einheit, oder in ihrem wahren Verhältniß mit Gott. Das wahre, normale und das unwahre, abnorme Verhältniß der Menschheit, Völker und Individuen findet also nur in der Religionsphilosophie seine Erklärung; deshalb ist sie auch die Mitte, Centralwissenschaft des objectiven Geistes, die erst sein Wesen begründet, und seine Sphären bestimmt, und ein objectives System des praktischen Geistes möglich macht.

Durch die Wiederherstellung des objectiven Geistes in Gott ist erst das wahre Verhältniß der Menschheit, der Völker und Individuen und ihrer Sphären, in der sich ihre Idee realisirt, offenbar und damit ein System derselben möglich geworden. Mit der Aufhebung der Immanenz des menschlichen Geistes in Gott und der Trennung der Principien gieng die Menschheit in ihrer Besonderung in die Entzweiung und Entfremdung über, die Nationen und Weltreiche stehen außer ihrer Idee und damit außer ihrer Einheit; die Erzeugung ihrer Idee konnte sich nur auf abnorme Weise nach dem Charakter ihrer verkehrten Principien gestalten. Die Religion verkehrte sich in dem Naturproceß, in welchem das eine Volk eine höhere oder niedern Stufe einnimmt. Die Weltsphären, durch welche sich die Idee der Menschheit realisirt, treten einseitig und ausschließend hervor: auf der einen Seite die Religion ohne Verwirklichung in dem Staat, der Kunst, Wissenschaft und dem sittlichen Leben, also in ihrer abstracten Allgemeinheit; auf der andern Seite trat bei jenem Volk die Kunst, oder Wissenschaft, bei diesem der Staat als die Sphäre der Verwirklichung seiner Idee einseitig hervor. Als aber die

Idee der Menschheit, des objectiven Geistes im absoluten Geiste wirklich wurde, hob sich die Entfremdung und Entzweiung der Menschheit in den Völkern auf, und mit der Wirklichkeit des wahren Wesens der Religion, die Weltreligion, Religion der Menschheit ist, traten auch die Weltsphären, in welchen die Menschheit ihre Idee auf der Grundlage der Religion realisirt und der objective Geist sein Wesen zur objectiven Wirklichkeit bringt, als organische Momente ihrer Idee hervor und organisirten die gesammte Wirklichkeit als ein sittliches Reich des Geistes, ein Reich der Welt und Menschheit. Der sich entfremdete Geist der Menschheit fand sich in seinem Wesen auch in der Wirklichkeit, in den Völkern, Weltreichen und Individuen als der Eine Geist wieder, der in der Einheit seines Wesens sich selbst als das Wesen der Wirklichkeit, der Völker und Individuen begreift und als das Eine Reich Gottes, die Eine Weltgemeinde zum Selbstbewußtseyn gekommen ist. Aus ihrer lebendigen, den objectiven Geist begründenden Mitte, dem Christenthume, erhalten nun die Sphären zur Verwirklichung der im Princip durch Christus wiederhergestellten Idee der Menschheit ihre wahre Stellung in dem Weltorganismus und dem Reiche Gottes. Das Reich Gottes, als die in der Immanenz der Menschheit in Gott wiederhergestellte Idee des Guten, tritt als sittliches Reich des Geistes in die Wirklichkeit, und realisirt sich nun in der Welt durch die freie That der Menschheit. Die im Princip wiederhergestellte Immanenz der Menschheit in Gott oder die Idee des Guten wird nun von dieser frei realisirt, wird ihre That. Es wird die objective Begründung der Menschheit in, aus und durch Gott als sittliche That der Menschheit subjectiv und vollendet sich in derselben.

Dritter Theil.

Subjectivirung der objectiven Selbstbegründung.

Ethik.

Das Reich Gottes als die Idee des Guten stellt sich dar:

1) als die Idee des Guten **an sich**, —

2) in ihrem **Werden** oder in ihrer Verwirklichung durch die Menschheit,

3) als die durch die That der Menschheit **wirklich gewordene** Ideen des Guten, also: 1) das Gute an sich, 2) das Gute in seinem Werden, 3) das Gute in seiner Wirklichkeit.

1) Die Idee des Guten an sich.

Die Idee des Guten an sich ist die wiederhergestellte Immanenz der Menschheit in Gott oder des wahren Verhältnisses der Menschheit,

1) zu **Gott**,

2) zu **sich selbst**,

3) zur **Welt**.

Diese Immanenz ist:

a) die Einheit des Erkennens, Wollens und Thuns,

b) die Einheit des Leibes, der Seele und des Geistes,

c) die Einheit des einzelnen Menschen, des Volks und der Menschheit.

d) die Einheit der Sphären der Menschheit, in welchen der einzelne Mensch, das Volk und die Menschheit ihre Idee im Erkennen, Wollen und Thun durch Leib, Seele und Geist realisiren: der Familie, der religiösen, politischen und sittlichen Societät, der Kunst und Wissenschaft.

Diese Immanenz und Einheit ist an sich wirklich und vermittelt im Reiche des Vaters, Sohnes und Geistes; es ist die Offenbarung des Wesens Gottes, als des Urbildes der Menschheit, in und aus dem das Ebenbild wiederhergestellt ist.

2) die Idee des Guten in ihrem Werden oder in ihrer Verwirklichung durch den Menschen; und zwar

1) durch den einzelnen Menschen,

2) durch die Völker,

3) durch die Menschheit.

Der einzelne Mensch vollendet sich in seinem Erkennen, Wollen und Thun durch Leib, Seele und Geist und bringt die Einheit derselben und damit sein wahres Verhältniß zu sich selbst, Gott und der Welt als freie That hervor, und geht über seine Einzelnheit hinaus inseine Einheit und Wahrheit, in die Gesellschaft und vollendet sich als allgemeiner Mensch.

Die Gesellschaft in ihrer substanziellen Unmittelbarkeit, in welcher das religiöse, politische und sittliche Leben noch nicht aus einander gegangen ist und sich besondert hat, ist die Familie. Die Familie besondert sich und geht in Stämme auseinander, und wird zum Volke. Die Organisations- und Verwirklichungssphäre des Volkes ist der Staat.

Die Idee des Staats:

1) in ihrem abstracten Begriff,
2) in ihrer Verwirklichung,
3) in ihrer Wirklichkeit,

oder:

1) das Recht,
2) die bürgerliche Gesellschaft,
3) der Staat als solcher.

Der Staat besondert sich in Staaten; die Einheit der Staaten, Völker und geschichtlichen Weltreiche erheben sich zu ihrer Einheit und Wahrheit, zur Idee der Menschheit, und zu dem Einen ewigen Weltreiche, dem Reiche Gottes in der Welt. Dieses Reich Gottes hat seine vollkommene Wirklichkeit in der Welt in der Sittlichkeit, der Kunst und Wissenschaft.

Nachdem sich die Idee der Menschheit im Einzelnen, in der Familie, im Volke und Staate, dargestellt hat, geht sie in ihre höchste Entwicklung und Einheit über, worin sich die Individuen, Völker und Weltreiche in der Einheit ihrer Idee erfassen und organisiren und diese durch die vollkommene wirkliche Idee der Sittlichkeit, der Kunst und Wissenschaft, und damit das Reich Gottes zur vollkommenen Wirklichkeit in der Welt bringen.

Wenn nun die Menschheit ihre Einzelnheit und Besonderheit und die Sphären derselben zur Einheit ihrer Idee wirklich erhoben und darin organisirt hat, dann erscheint die Idee des Guten in ihrer Wirklichkeit, als das wirkliche sittliche Reich Gottes auf Erden.

3) Die Idee des Guten in ihrer Wirklichkeit.

Die Idee des Guten organisirt sich durch ihr Werden in verschiedenen Sphären der Menschheitsidee und geht durch sie in die Totalität ihrer Organisation zurück, worin sich

diese Sphären in ihrer Einheit und Wahrheit darstellen. Da jedes Individuum sein Verhältniß zum Ganzen nur durch seine individuelle Eigenthümlichkeit vermittlen kann, so muß die Idee der Menschheit vom Einzelnen zum Besondern und Allgemeinen dieser Idee fortschreiten. Den individuellen Anlagen des Einzelnen entsprechen auch individuelle Sphären (des Standes, Berufs u. s. w.), die ihm als Einzeln angehören, durch die er in den allgemeinen Sphären seine allgemeine Idee wirkt. Aber es sollen alle individuellen Eigenthümlichkeiten und ihre Sphären sich integriren, und sich zur Einheit der Idee organisiren, so daß diese in ihnen ihre Wirklichkeit erhält. Dieses gilt ebenso von der Menschheit in ihrer Einzelnheit, Besonderheit und Allgemeinheit, als den ihnen entsprechenden und sich nach ihnen gliedernden Sphären.

Im Werden tritt Idee und Erscheinung auseinander; die niedere Stufe ist für sich einseitig und unwahr, wahr nur in der wahren Stellung der Idee. Der Einzelne hat seine Wahrheit an dem Volke, und dieses an der Menschheit; der Einzelne ist an sich allgemeiner Mensch; daher hat er seine Wahrheit in der Gesellschaft; diese gliedert sich wieder in natürliche, politische, sittliche und religiöse. Im Werden der Menschheit in ihrer Einzelnheit, Besonderheit und Allgemeinheit und der ihnen entsprechenden Sphären treten diese und jene noch außer einander und sind noch nicht in ihrer Idee vermittelt und organisirt. Ihre Wahrheit tritt erst mit dem letzten Moment des Werdens ein, welches die frühern in sich als Voraussetzungen enthält, und sich durch sie organisirt und verwirklicht.

Damit ist die Idee erst wirklich hervorgetreten, in und aus der nun die Momente des Werdens ihre wahre Organisation erhalten. Und in dieser wird die Idee nun reali-

sirt, und so vollkommen verwirklicht. Die Einseitigkeit der Momente der Idee, welche sie in der Succession haben, wird in der Simultaneität derselben aufgehoben und in dieser werden sie nun realisirt.

Es treten nun:

1) der einzelne Mensch, die Völker und die Menschheit in ihr wahres Verhältniß. Damit treten aber auch

2) die Sphären der Individuen, Völker und der Menschheit in ihr wahres Verhältniß, Beruf, Stand, Familie, Staat, Kirche, Kunst und Wissenschaft. Damit tritt endlich

3) auch die Menschheit in ihr wahres Verhältniß

a) zu sich selbst,

b) zur Welt,

c) zu Gott.

In der vollkommenen Einheit der Menschheit mit sich selbst durch die sittliche That ist auch die vollkommene Einheit mit der Welt wiederhergestellt. Die vollendete Idee der Sittlichkeit ist die vollkommenste Harmonie der Menschheit mit sich selbst und der Welt; die Einheit der Nothwendigkeit und Freiheit, der Natur und des Geistes, wird zur sittlichen Genialität, und zum sittlichen Kunstwerk, und ist so schöpferisches Leben, welches die ewige Menschheitsidee in der Wirklichkeit schöpferisch hervorbringt, darstellt (abbildet) und die Wirklichkeit so aus ihrer Idee verklärt, und sie so ganz in ihr Wesen zurückführt. Der sittliche Genius der Menschheit wird zur zweiten Natur, und erhebt die Natur in seine Idee und vergeistigt sie, füht sie ganz in den Geist zurück. Die vollendete Idee der Sittlichkeit ist als vollkommen verwirklichte Harmonie der Menschheit mit sich selbst und der Welt sittliche Schönheit; und diese bildet sich ab und realisirt sich

nun in der ganzen Wirklichkeit, producirt diese schöpferisch aus ihrer ewigen Idee, führt diese in sie ein als ihre allgegenwärtige, sie durchdringende und durchleuchtende Seele.

Der Mensch muß aus seiner realisirten sittlichen Idee die Natur aus ihrer Unwahrheit erlösen und befreien, mit sich zur ewigen Idee erheben und sie so vollenden. Er muß sie aus seiner, durch seine freie That wiedergebornen, Idee wiedergebären.

Er ist als die Einheit von Natur und Geist der Vermittler zwischen Gott und der Natur. Diese Vermittlung und Vollendung der Natur kann er nur nach seiner Selbstvermittlung und Vollendung vollkommen realisiren. Außer der Immanenz mit Gott war er selbst dem Naturleben anheimgefallen, der Geist war in die Natur zurückgefallen. Die Herstellung seiner Immanenz in Gott im Christenthume ist auch die Herstellung der Immanenz des Geistes in der Natur. Wenn daher der menschliche Geist frei seine Immanenz in Gott realisirt, und er seine Freiheit wiedererlangt hat, so muß er auch seine Immanenz mit der Natur wiederherstellen und die Natur befreien. Er erhebt daher die Natur in den Geist, und verwirklicht so seine Harmonie mit der Welt vollkommen. Durch diese Erhebung wird die Natur vom Geiste, aus dem sie stammt, und in dem sie ihre Wahrheit, ihren Geist erhält, beseelt und begeistet, und wird eine dem Geiste vollkommen entsprechende und durch ihn verklärte Verkörperung desselben. Nur in der vollkommenen Freiheit von der Natur kann der Geist die Natur ganz erheben, sie durch sich verklären. So lange er selbst in sie gefallen ist, oder im Dualismus mit ihr steht, ist dieses unmöglich. Die classische und die romantische Schönheitsidee z. B., die im Gegensatze zu jener hervorgetreten ist, sind selbst nur der Ausdruck der einseitigen und unwahren Entwicklungs-

stufen des menschlichen Geistes, die mit seiner Vollendung aufgehoben werden. Damit kann daher auch nur die Idee der Schönheit und Kunst vollkommene Wirklichkeit erhalten. So lange die Idee des menschlichen Geistes noch nicht realisirt ist, kann er sie auch nicht in der Wirklichkeit vollkommen abbilden und diese durch dieselbe verklären. Nur wenn er sie durch sein Wissen, Wollen und Thun hervorgebracht hat, spiegelt er sie in allen Sphären der Wirklichkeit ab nud ist dieser so immanent.

Der Mensch erweist sich als wiederhergestelltes Ebenbild Gottes in seinem Erkennen, Wollen, Wirken und schöpferischen Bilden. Wie Gott durch seine absolute Selbstverwirklichung im Erkennen, Wollen und Wirken sein Abbild und Ebenbild hervorbrachte, in denen er sich spiegelte; so bringt nun der Mensch in seiner Selbstverwirklichung im Erkennen, Wollen und Thun seine Idee hervor und spiegelt, bildet sie ab in der ganzen Wirklichkeit, in allen Sphären derselben. Und wie die Schöpfung aus der Liebe Gottes hervorging, die in der Erlösung selbst in die Natur der Endlichkeit einging, um sie mit dieser Liebe wieder zu vereinigen: so ist es in der vollkommen verwirklichten Idee der Sittlichkeit die Liebe, die zur zweiten Natur gewordene Freiheit, oder der mit seiner Idee durch freie Selbstbestimmung Eins seyende sittliche Wille, der Genius, der auch in die Natur eingeht, um sie von ihrer Aeußerlichkeit zu befreien und ihre ewige Idee in ihr zur vollkommenen Offenbarung zu bringen. Wie es endlich Gottes Seeligkeit ist, in seinen Geschöpfen offenbar, erkannt und geliebt zu werden, so ist es auch des Menschen Seeligkeit, seine Idee in der ganzen Wirklichkeit abzuspieglen, im Abbilde darzustellen, und so der Wirklichkeit vollkommen immanent zu seyn, oder ihr inne zu wohnen. „Die Liebe, sagt Platon, ist die Mut-

ter des Ueberflusses und des Bedürfnisses, und: ich liebe nicht das Schöne, weil es schön ist, sondern weil es mir das Schöne hervorbringen hilft."

Der menschliche Geist stellt die Einheit seines Erkennens, Wollens und Thuns, worin auch die Einheit seines Leibes, seiner Seele und seines Geistes, so wie der Natur und des Geistes und damit der ganzen Wirklichkeit wiederhergestellt ist, nun als Abbild seines Wesens in der Wirklichkeit dar, und reproducirt die ganze Wirklichkeit auf freie schöpferische Weise. Die ewige Idee der Schönheit, von der die Wirklichkeit das Abbild ist, wird in ihrem Urbilde durch den vollendeten Menschen verklärt dargestellt. Es ist die vollendete Idee des menschlichen Geistes, die sich auf diese Weise vollkommen realisirt, indem sie sich nun auch in der ganzen Wirklichkeit spiegelt und er sich als real gewordener Mikrokosmos und Ebenbild Gottes verwirklicht. Göthe läßt in dem tiefsinnigsten aller poetischen Kunstwerke, in seinem Fauste, die ewige, unendliche schöpferische Natur als die ewige Schönheit, den Makrokosmos, sich offenbaren:

Wie Alles sich zum Ganzen webt,
Eins in dem Andern wirkt und lebt;
Wie Himmelskräfte auf und niedersteigen
Und sich die goldnen Eimer reichen;
Mit segenduftenden Schwingen
Im Himmel durch die Erde dringen,
Harmonisch all' das All durchklingen!
Und Fausten sagen:
Wo faß' ich dich, unendliche Natur?
Euch Brüste, wo? Ihr Quellen alles Lebens,
An denen Himmel und Erde hängt,
Dahin die welke Brust sich drängt. —
Ich, Ebenbild der Gottheit, das sich schon

Ganz nah gedünkt dem Spiegel ew'ger Wahrheit
Sein selbst genoß in Himmelsglanz und Klarheit,
Und abgestreift den Erdensohn;
Ich, mehr als Cherub, dessen freie Kraft
Schon durch die Adern der Natur zu fließen
Und schaffend, Götterleben zu genießen
Sich ahnungsvoll vermaß, wie muß ich's büßen!

Wie der Dichter hiermit gezeigt hat, daß die Idee der Wirklichkeit die Einheit der Wahrheit, Schönheit und des Guten ist, so auch, daß das höchste Streben des Menschen nur in der Realisirung dieser Einheit durch sein Erkennen, Wollen, Thun und Schaffen seine Befriedigung findet, die der menschliche Geist freilich nur in seiner höchsten Vollendung, in seiner vollkommenen Einheit mit Gott, sich selbst und der Welt wirklich findet, Faust aber in seiner Entzweiung mit Gott, sich selbst und der Welt nicht erlangen kann und nur auf unnatürlichem, verkehrtem Wege sucht, und daher in diesem Streben zu Nichte wird.

Der Mensch wohnt nun, als so verwirklichtes Ebenbild Gottes, Gott, sich selbst und der Welt durch sein Erkennen, Wollen, Thun und schöpferisches Bilden vollkommen inne, und realisirt seine Immanenz vollkommen.

So kehrt die Philosophie in dieser Selbstvollendung in der verwirklichten Immanenz des menschlichen Geistes in Gott in ihren Anfang zurück. Aber jetzt erst ist ihre vollkommene Erfahrung vollendet, und damit erst ihr vollkommenes Wissen. Sie reproducirt sich daher jetzt erst selbst in ihrem ganzen Werden und hebt, wenn sie sich so vollkommen hervorgebracht hat, im letzten Acte ihrer Selbstverwirklichung zugleich sich selbst auf. Bis auf diesen Punkt treibt sie sich selbst, wo sie sich zugleich durch ihre That selbst aufhebt.

Wenn nämlich nun die Idee der Menschheit durch freie That derselben so realisirt und das Verhältniß der Menschheit zu Gott, sich selbst und der Welt wiedergestellt, die Einheit des Gottes-, Welt- und Selbstbewußtseyns des menschlichen Geistes auch subjectiv, freie That der Menschheit geworden, und eine zweite Natur der Dinge als sittliche That der Menschheit geschaffen worden ist (Metaphysik der Sitten), und diese auch ihr Abbild in der ganzen Wirklichkeit hervorgebracht hat: so **reproducirt sich nun im Selbstbewußtseyn der Menschheit der ganze Entwicklungsproceß der Menschheit in allen seinen Momenten, Verhältnissen und Sphären in der nun wirklich gewordenen Einheit der Menschheitsidee und wird aus derselben vollkommen in seiner Wahrheit erkannt.**

Die ewigen Rathschlüsse und Wege Gottes werden offenbar; das ewige Gottes- und Weltsystem schließt sich nun der Erkenntniß vollkommen auf, die Geschichte des einzelnen Menschen, der Völker und der Menschheit, erhält ihre vollkommene Lösung; die Welt- und Lebensschicksale erhalten ihre Rechtfertigung; die Menschheit erkennt sich, **wie sie erkannt ist**; der Vorsicht Räthsel werden gelöst; der ganze jetzige Weltverlauf, Weltproceß wird offenbar, die Zeiten und Weltperioden ordnen sich in der Einheit ihres ewigen Systems.

Dieses Alles aber nur, wenn alle in der Idee enthaltenen Möglichkeiten zur Wirklichkeit gekommen, und offenbar geworden sind, und jene Idee durch diese Wirklichkeit vermittelt ist. Denn dann erst, wenn alle durch die einzelnen Menschen, die Völker und die Menschheit, in ihren verschiedenen Lebensformen und Verhältnissen, im Erkennen, Wollen und Thun, in ihrem Verhältniß zu Gott, sich selbst

und der Welt u. s. w. gegebenen Möglichkeiten zur Wirklichkeit gekommen sind, ist die Idee der Menschheit concret, vollkommen vermittelt und bewährt. Es soll nämlich in der Welt nichts unentschieden bleiben; Alles sich durch innere Selbstentscheidung enthüllen, damit es durch die Freiheit, durch die Macht der Idee der Menschheit bewährt, oder gerichtet wird.

Nur dann erst ist eine vollkommene Erkenntniß der Welt- und Menschheitsgeschichte möglich. Die Erfahrung muß sich zuvor ganz vollenden, ehe sich die Wissenschaft vollenden kann, ehe sie die Idee der Menschheit in dem ganzen Weltprocesse geistig, in der Totalität ihrer Momente, im Selbstbewußtseyn oder als freies Selbstbewußtseyn frei reproduciren und sich das System der Philosophie vollenden kann

Die Einheit von Selbstbewußtseyn und Erfahrung wurde im ersten Theil des Systems gesucht, um objectiv fortschreiten zu können, eine objective Methode zu erhalten. Sie ward im Princip gefunden; damit hörte die zu ihrem Grunde zurückgehende, regressive Dialektik des Selbstbewußtseyns auf, und wurde progressiv, von dem gefundenen Grunde aus Alles vermittlend und begründend; der durch die Dialektik des Selbstbewußtseyns gefundene Grund offenbarte, und realisirt sich nun in der Metaphysik, begründete aus seiner eignen absolut freien Selbstvermittlung und Selbstbegründung die Welt. Als diese aus der Immanenz in Gott trat, begründete, vermittelte und vollendete sich der menschliche Geist in und aus Gott, aber nicht auf centrale, normale, sondern äußere, abnorme Weise und ward in der Mitte der Weltgeschichte, in dem mittleren Weltreiche, in dem sich in der Wahrheit seines Wesens ihm offenbaren-

den Gott sich selbst offenbar und wirklich. Das Selbstbewußtseyn des menschlichen Geistes und die Erfahrung, Offenbarung Gottes treten in Immanenz und Einheit als welthistorische Thatsache.

Aber damit war die Einheit des Selbstbewußtseyns und der Erfahrung oder Offenbarung als welthistorische Thatsache nur an sich, oder im Princip erreicht. Es ist die im ersten Theil gefundene Einheit des Selbstbewußtseyns und der Erfahrung, die Immanenz beider, nun als weltgeschichtliche That wirklich geworden; der im ersten Theil gefundene Grund des Selbstbewußtseyns hat sich nun wirklich in diesem vollkommen geoffenbart. Die Offenbarung, womit der erste Theil als Einheit des Selbstbewußtseyns und der Erfahrung geendigt hat, ist nun wirkliche Offenbarung, wirkliche Einheit des Selbstbewußtseyns und der Erfahrung geworden. Damit endigt nun der zweite Theil. Diese Offenbarung, Einheit des Selbstbewußtseyns und der Erfahrung soll nun freie Offenbarung, frei realisirte Einheit des menschlichen Wissens, Wollens und Thuns werden. Die Offenbarung Gottes im menschlichen Selbstbewußtseyn, die nun weltgeschichtliche Wirklichkeit geworden ist, soll nun von Menschen frei realisirt, soll seine freie That werden. Das von Gott Gewußt-, Gewollt- und Gewirktseyn der Menschheit in dieser Offenbarung Gottes soll nun der Menschheit freies Selbstbewußtseyn, Selbstwollen und Selbstwirken oder freie Selbstverwirklichung, Selbstoffenbarung werden.

Die Einheit des Selbstbewußtseyns des menschlichen Geistes mit der Erfahrung ist unzerstörbare Grundlage der Menschheitsgeschichte, ist Welt- und Menschheitsprincip auf eine Weise geworden, daß die Menschheit aus dieser Einheit des Selbstbewußtseyns und Erfahrung nicht mehr her-

austreten kann, ohne daß dieselbe ihr zum Gericht wird, worin sich diese Einheit als Weltmacht, Welt- und Menschheitsprincip nur bewährt. Sie ist die dialektische Seele ihres Wesens und Lebens geworden, die sie zur Realisirung unaufhaltsam forttreibt.

So erweist sich diese offenbar gewordene Einheit des Selbstbewußtseyns und der Erfahrung als welthistorische That und Wirklichkeit, als die gegenwärtige Seele der Welt und Menschheit. Es ist keine bloße Lehre, keine Theorie, keine bloß subjective Erfahrung, die in Zweifel gezogen werden könnte, sondern welthistorische Thatsache und Wirklichkeit, die sich entweder als Leben oder Gericht in der Welt- und Menschheitsgeschichte offenbart und realisirt.*) Es ist der, der Welt immanente, gegenwärtige Gott.

Aber das Wesen dieser Offenbarung Gottes in der Welt wird erst vollkommen erkannt, wenn es frei durch das Erkennen, Wollen und Thun von dem menschlichen Geiste realisirt ist. Hier werden die Rathschlüsse und Wege Gottes, Heil und seine Gerichte, das ewige System Gottes als Welt- und Menschheitssystem erst offenbar. Die Einheit des Selbstbewußtseyns des menschlichen Geistes und der Erfahrung wird also erst vollkommen wirklich, wenn die Menschheit ihre im Princip wiederhergestellte Idee durch ihr Wissen, Wollen und Thun, das sich in seiner Vollendung als schöpferisches Bilden offenbart, realisirt hat. Dann erst kann sich auch das System der Philosophie, die Idee der Philosophie, die Philosophie ganz vollenden, kann ein vollkommenes Wissen von ihrem eignen Werden erlangen, kann seinen eigenen Weg als den Weg der ob-

*) Fata nolentem trahunt, volentem ducunt.

jectiven Wirklichkeit, der Ordnung der Dinge selbst als freies Selbstbewußtseyn reproducirend erzeugen und sich im höchsten Act, in dem die Philosophie sich aber zugleich selbst aufhebt, als Philosophie der Geschichte, die zugleich auch Geschichte der Philosophie ist, vollenden. Beides tritt hier nämlich in Einheit; denn das System der Philosophie reproducirt sein eignes Werden und damit als System der Wirklichkeit, der Ordnung der Dinge selbst, auch die ganze Wirklichkeit, die Ordnung der Dinge selbst als vollendetes Selbstbewußtseyn, in dem erst das Selbstbewußtseyn des menschlichen Geistes und die Erfahrung vollkommen Eins sind.

Mit ihrer Vollendung hebt sich die Philosophie selbst auf, das Wissen und Erkennen geht ins — Schauen über.

Wenn nun so das Reich des Geistes durch die freie Verwirklichung der Idee der Menschheit verwirklicht und vollendet ist; so tritt der Vermittler und mit ihm die Welt wirklich in Gott zurück, auf daß er sey Alles in Allem. Die Immanenz der Menschheit in Gott ist nun durch die menschliche Freiheit verwirklicht und tritt nun als die Ewigkeit des Geistes, als ewiges Leben ein. Diese Zeitlichkeit, dieses Aeon, ist zu Ende und hebt sich in der Ewigkeit auf.

Die letzte That, womit diese zeitliche Vermittlung aufhört und der Vermittler sich selbst aufhebt, ist die Allen offenbar werdende Verherrlichung des Mittlers, das der ganzen Welt offenbar werdende Zeugniß der durch ihn vermittelten Immanenz der Welt in Gott durch seine Erscheinung als Weltrichter, durch sein Weltgericht.

Einige sinnstörende Druckfehler:

S. 95 Z. 12 v. u. l. Selbstbewußtseyn st. Selbstbewußts seyn.
— 133 — 14 — — erkennt st. erkannt.
— 144 ist beim ersten * De zu streichen.
— 177 Z. 8 v. u. l. nun st. nur.
— 188 — 9 v. o. ist das Komma nach ist vor dieses zu setzen.
— 208 — 6 v. u. nach so l. war ihm ein.
— 224 am Ende der letzten Zeile ist ein Komma zu setzen.
— 240 Z. 16 v. o. ist am Ende derselben * zu setzen.
— 241 Z. 16 v. o. ist vor das Erste das Komma zu streichen.
— 271 in der Überschrift Hegel statt Schelling
— 371 Z. 4 v. o. ist es st. des zu lesen.


UNIVERSITY OF CHICAGO
47 635 065

